الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة مولود معمري تيزي وزو

كلية الآداب واللغات

قسم الأدب العربي

التخصّص: الأدب العربي

الفرع: تحليل الخطاب

مذكّرة لنيل درجة الماجستير

الموضوع: إعداد الطالب: رابح مسعودي

مفهوم الغرض لدى عبد القاهر الجرجاني في ضوء النقد الحديث

مفهوم الغرض لدى عبد القاهر الجرجاني

لجنة المناقشة:

أ.د/ آمنة بلعلى: أستاذة التعليم العالي. جامعة مولود معمري تيزي وزو: رئيساً.

أ.د/بوجمعة شتوان: أستاذ التعليم العالي.جامعة مولود معمري تيزي وزو:مشرفاً ومقرّراً.

د/ راوية يحياوي: أستاذة محاضرة صنف "أ". جامعة مولود معمري تيزي وزو: عضواً ممتحِناً.

د/ علي حمدوش/ أستاذ محاضر صنف "أ". جامعة مولود معمري تيزي وزو : عضواً ممتحِنًاً.

تاريخ المناقشة: **20** جوان **2013.**

إهداء

إلى روحَيْ الطّاهرتين: حجيلة مسعودي، والجوهر قادري،

إلى والدي ووالدتي.

وإلى من ظلوا يمدونني بالقوّة والشّجاعة، وأطالوا الصّبر والانتظار،

إلى أولادي، سيف الدين، يوغرطة، أسامة، أكرم.

وإلى كاميليا التي كانت لي نِعم العون والسّند.

أهدي هذا الجهد.

شكر وتقدير

عملاً بقوله ﷺ: ﴿ **من لم يشكر الناس لم يشكر الله** ﴾

أتوجّه بخالص الشّكر والعرفان إلى الأستاذ الدّكتور بوجمعة شتوان، لقاء قبوله الإشراف على هذا البحث وعلى رعايته له، حيث كان لي نعم المشرف فلم يبخل عليّ بالتوجيهات والنّصائح التي أفدتُ منها كثيراً واستطعت بفضلها أن أتجاوز كلّ العقبات والمطبّات التي اعترضت سبيلي في رحلتي مع هذه المذكّرة.

ومن الواجب أيضاً ألاّ أنسى توجيه وافر الشّكر وخالصِه لأساتذتي جميعًا، خاصة أولئك الذين أشرفوا عليّ في السّنة التحضيرية لمرحلة الماجستير، كما أدعو بالرّحمة والغفران للأساتذة: لعراجي، محمد يحياتن وعبد الله مسعودان، وأرجو أن يكون هذا البحث في ميزان حسناتهم.

مقدمة

لا يدّعي هذا البحث السّبق النقديّ ولا الإبداع الفكري، بقدر ما يسعى ولو على سبيل المحاولة إلى نبش التّراث الفكري العربي عن طريق الإسهام في إعادة قراءة ما صنّفه واحدٌ من أشهر النّقاد والبلاغيين العرب القدامى الذين كرّسوا حياتهم وفكرهم لخدمة اللغة العربية، فكونُه إمامًا أشعرَ عبد القاهر الجرجاني بواجب خدمة لغة القرآن والدّفاع عنها.

ويأتي اختيارنا لعبد القاهر الجرجاني وسط قائمة المفكرين العرب القدامى الطويلة، للنّقلة النّوعية التي أحدثها في الدراسات النّقدية العربية بفضل النّظريات التي طرحها والتي مازال يدور حولها الكثيرُ من الجدل والنّقاشات إلى يومنا هذا من جهة، ومن جهة أخرى لمنهجه الجديد في البحث والتّحليل، حيث استطاع أن يُوجِد أسلوباً يتفرّد به، ويجمع فيه بين النّحو والبلاغة فينهل منهما دون أن يفصل أحدَهما عن الآخر، باعتباره لهما عِلمين يكمّل بعضُهما بعضًا، ومن ثمّ ومثلما توضّحه نظريّة النّظم الجُرجانية فإنّ عبد القاهر يكون قد اهتدى باكراً إلى كون اللّغة نظاماً يسهر عليه طرفان: المعنى و الغرض، ويمثّل الفهم والإفهام غايته الأولى والأساسية لذلك فإنّ منهج عبد القاهر– مثلما وصفه محمد مندور في كتابه " في الميزان الجديد" – " يستند إلى نظريّة في اللّغة [...] تماشي ما وصل إليه اللّسان الحديث من آراء [...] حيث يقرّر عبد القاهر ما يقرّره علماء اليوم من أنّ اللّغة ليست مجموعة من الألفاظ بل نسقا من العلاقات Système de rapports وعلى هذا الأساس العام بنى عبد القاهر كل تفكيره اللّغوي الفنّي". وفضلاً عن ذلك يتّضح للمتصفّح لمصنّفاته أنّ عنايته فيها بقضايا التواصل عائدةٌ إلى إيمانه بالوظيفة التواصلية التي تنطوي عليها اللّغة بوصفها قناةً للتواصل، ممّا يجعل أفكاره ونظرياته حُبلى بالكثير من الأفكار والمبادئ التّداولية الرّائدة، التي شكّلت في العصر الحديث أحدَ الفتوحات الفكرية التي شدّت إليها الأنظار، وأقيمت حولها هالة من النقاشات.

وإذا شكّل " القصدُ " و " القصدية " أحدَ أبرز المفاهيم الأساسية التي قامت عليها الدّراسات المهتمّة بالتواصل في العصر الحديث، كتلك التي كانت على يد الفينومينولوجيين والتّحليليين والتّأويليين والتّداوليين وغيرهم، فإنّ " الغرض" الذي يُعتبر مرادفاً للقصد يشكّل أحد أبرز الرّكائز التّداولية في " دلائل الإعجاز" خاصة، فبات أقوى المفاهيم التي ما فتئ عبد القاهر يعوّل عليها كلّما تناول موضوعاً ذا صلةٍ بالكلام أو الخطاب.

فإذا جاز اعتبار "القصد" واحدًا من أبرز المقولات الفلسفية لدى فلاسفة التأويل، ومبدأً هامًا لدى التداوليين، وإذا سلّمنا بكونِ "القصدية" واحدةً من أهمّ المقولات الفلسفية عند الفلاسفة الفينومينولوجيين، ألا يعدّ "الغرض" أحد أقوى المقولات التداولية لدى عبد القاهر الجرجاني؟ وإذا سلّمنا بذلك فإلى أيّ مدى يأتلف هذا المفهوم أو يختلف مع المفهومين السّابقين؟، مــا الذي

يقف وراء تركيز عبد القاهر وتعويله على مفهوم "الغرض". هل كان عبد القاهر سبّاقاً إلى إثارة هذا المفهوم والإشارة إليه، وبالتالي إلى التّأسيس للتّداولية؟ وبغض النّظر عن هذا المفهوم هل حَبِلت مصنّفات عبد القاهر وكتاباته بقضايا تداولية أخرى إلى جانب مبدأ " الغرض"؟ وهل عنايته بهذا المصطلح هي عناية بالمعنى وتأويله مثلما تفعل الفلسفات المعاصرة مع النص؟ ثم هل كان له تمييزٌ بين غرض المؤلِّف، وغرض النّص، وغرض القارئ، وغرض المؤوِّل، – على شاكلة ما عهدناه في التيارات الفكرية الحديثة– أم أراد به "غرضاً" واحدًا منسوباً إلى المتكلّم بوصفه منشئًا للكلام فحسب؟. كيف استطاع عبد القاهر الجرجاني أن يحافظ على مقروئيته طيلة هذه القرون المتعاقبة، رغم توالي النّظريات والبحوث والدراسات؟ لِمَ يُنصَف عبد القاهر كلّما أعيد الحفر في أفكاره بأدوات البحث الحديثة؟ هل كانت نظرية النّظم، وغيرُها من النظريات الجرجانية عابرة للعصور؟ ما سرّ استمرارية صلاحية آرائه كل هذه الحقب الزمنية؟ هل أساءت الدراسات التقليدية فهم الرّجل، فأجحفت في حقه؟ ...إلخ

يبدأ بحثنا هذا **بتمهيد** تعرضنا فيه إلى **الدّرس اللغوي العربي** القديم فسعينا فيه إلى الوقوف على **دّوافعه ومباحثه** كما حاولنا من خلاله تقريب السّياقين التاريخي والمعرفي الذي نشأت فيه آراءُ عبد القاهر الجرجاني وأفكارُه النقدية والبلاغية، ثم وزّعنا البحث على ثلاثة فصول، **فصل أول بعنوان: الغرض ومستويات المعنى**، وقسّمناه إلى ثلاثة مباحث رئيسة قامت عليها نظرية المعنى في التّراث اللّغوي العربي، هي مستوى المعنى الإفرادي، ومستوى المعنى النّحوي، ثم أخيراً مستوى المعنى التّركيبي أو الغرض.

أما **الفصل الثاني** فكان بعنوان: **الغرض من وجهة نظر تداولية** وبحثنا فيه المفاهيم ذات الصّلة بالتداولية، التي اشتغلت عليها الدّراسات اللغوية العربية عامة والبلاغية منها على وجه الخصوص. فحاولنا تقصّيها في فكر عبد القاهر الجرجاني بالوقوف على أهمّ الظّواهر والأشكال التداولية التي شملتها اجتهاداته ودراساته بتوضيح طريقة معالجته لها وتبيان موقفه منها، هذا كما سعَينا إلى تقفّي أثار اهتمامه بالتّواصل، بإبراز أهمّ المبادئ والمباحث التّواصلية التي حوَتها مصنّفاته. فجعلنا هذا الفصل متفرّعًا إلى مبحثين عامّين: عالج الأوّل منهما مباحث المعنى و قضايا التداولية التي ألقت بظلالها في الدّراسات العربية القديمة، ك قضية الإسناد، و قضية المُتكلّم، ثم قضية المُخاطَب. بينما تناول المبحث الثاني: أهم المبادئ التداولية لدى عبد القاهر وعالج: مبدأ الإفادة وأساليبها، كأسلوب التقديم والتأخير، أسلوب الحذف، أسلوب التنكير والتعريف، كما عالج مبدأ الغرض أو القصد، مع تبيان علاقة هذه المبادئ بالإفادة وأثرها فيها.

بينما اخترنا **للفصل الثالث** عنوان: من الغرض إلى القصدية. وعرّجنا فيه على حقيقة القصدية وماهيتَها في الفكر الغربي المعاصر لدى الفلاسفة التّحليليين أمثال فتغنشتاين، وسيرل؛ والفلاسفة الفينومينولوجيين كـَ هوسرل، وفلاسفة التأويل كـــ هيرش وغادامير وهابرماس بالإضافة إلى بول ريكور، وأمبرطو إيكو، ومايكل رفاتير.

وآخر ما في البحث **خاتمة**، استعرضنا فيها النتائج التي انتهى إليها البحث.

وللإجابة على الأسئلة السّالفة ارتأينا أن يجمع هذا البحث – الذي ارتضينا له عنوان: "**مفهوم الغرض لدى عبد القاهر الجرجاني في ضوء النقد الحديث** " – بين الدّراسة الوصفية والمنهج التّحليلي التّداولي وفق ما تيسّر لنا من إجراءاته وأدواته. حيث لا يفوتنا هاهنا أن نشير إلى أنّه من بين أهمّ المحاولات الجادّة التي طبّقت هذا المنهج، محاولة الباحث: مسعود صحراوي الموسومةُ بـــ "الأفعال المُتضمّنة في القول بين الفكر المعاصر والتراث العربي" (وهي مخطوط أعدّ كأطروحة دكتوراه إشراف الدكتور عبد الله العشّي، جامعة باتنة، ونُشر تحت عنوان: التّداولية عند العلماء العرب، عن دار الطليعة ببيروت)، بالإضافة إلى محاولة الباحث: طالب سيد هاشم الطّبطبائي، والتي تحمل عنوان: " نظريّة الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللّغة المعاصرين والبلاغيين العرب" وهي محاولة تعذّرت علينا الاستفادة منها.

لكن الحديث عن عبد القاهر يدفعنا إلى إقرار حقيقة هامّة جديرة بالإشارة فحواها أنّ الكتابةَ عنه ليست بالأمر الهيّن، ومردّ استعصائها إلى كثرة الكتابات التي أحاطت بإنتاجه الفكري، فلا تكاد تخلو مصنّفات مصطفى ناصف، على سبيل المثال (الصورة الأدبية، اللّغة والتفسير والتّواصل، نظرية المعنى في النقد العربي) من تحليل أفكار عبد القاهر أو الاستشهاد بها، إلى درجة يشعر فيها قارئُه أنه لم يترك فكرة قالها عبد القاهر إلا وناقشها، فكأنّ اسم عبد القاهر أصبح لصيقا به، ولعلّ من أشهر النّقاد والدارسين الذين تناولوه فضلا عن مصطفى ناصف: أحمد مطلوب (عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده، البلاغة والتطبيق)، ومحمد مندور(في الميزان الجديد)، وعبد السّلام المسدّي(التفكير اللّساني في الحضارة العربية)، وتوفيق الفيل (بلاغة التراكيب)، وعبد الفتّاح لاشين(التراكيب النحوية من الوجهة البلاغية عند عبد القاهر) وغيرهم كثير. ممّا يُشعِرُ المقبلَ على دراسة الآثار الجرجانية بنوع من العجز، اعتقادًا منه أنّ تلك الكتابات التي تناولته لم تُبقِ له شيئا ولم تذرْ، لفرطِ كثرتها وتعدّدها، واستمرارها طول هذه المدّة الزمنية، ذلك ما يدفع دارسه إلى الاعتقاد بعبثية دراسته لتوهّمه الدّوران في نفس الفلك الذي دار فيه سابقوه، ممّا قد يوقعه في الاجترار، والتكرار، ويشعره بعدم جدوى

سعيه. رغم ذلك هناك ما يدعو إلى التّشجيع، ويدفع بقبول التحدّي، ألا وهو أنّ الجهود السّالفة الذّكر غالبًا ما اتّسمت بالصّبغة النّحوية البحتة، أو البلاغية، أو الأسلوبية الصّرفة، فلم تتجاوزها إلى بحث الجوانب الأخرى في آثار عبد القاهر، وإن فعلت فعَرَضًا. و معاذ الله أن يكون هذا قدحًا في مفكّرينا، أو تطاولاً مناّ على منجزاتهم باتّهامها بالقصور، إذِ الأمرُ لا يتعدّى مجرّد الانطباع النّقدي لا غير.

فالذي يحاوله هذا البحث تدارك ما (أهملته) تلك الدّراسات أو غفلت عنه، بتقصّي حقيقة "الغرض" كمفهوم عربي أصيل تربّع على مؤلّفات عبد القاهر، خاصة آخرها ونعني دلائل الإعجاز، كما سنسعى إلى إبراز طريقة في البحث والدراسة بالوقوف على دواعي جمعه بين النّحو والبلاغة، وإلى أيّ مدى كان واعياً بثقل الجانب التّداولي في اجتهاداته اللّغوية، وإلى أيّ حدّ تستجيب مباحثه إلى ما قالت به الفلسفات اللغوية المعاصرة المختلفة، وتعكس رُؤى هذه التيارات. لكن إذا سلّمنا بصعوبة "الكلام على الكلام" مثلما صرّح التوحيدي، فلا شكّ حينئذٍ أن البحث في فكر عبد القاهر الجرجاني لا يخلو من الصّعوبة لاندراجه ضمن خانة "الكلام على الكلام".

وكغيره من البحوث لم يسلم هذا البحث من الصّعاب والعوائق التي حالت دون إنجازه في وقته وإخراجه في صورته المثالية، خاصة ما تعلّق منها بالمراجع، كتلك التي تتناول النّظرية التّداولية وتشرح مباحثها، خاصة كتاب " نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللّغة المعاصرين والبلاغيين العرب" لِطالب سيد هاشم الطبطبائي، و"نظرية المعنى" لريتشاردز، و" فينومينولوجية الإدراك الحسّي لميرلوبونتي، و" القصد" لهيدفيج كلاوس، و" دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة " ليحي هويدي...إلخ وهي مراجعُ هامةٌ تعذّر علينا تصفّحُها والاستفادة منها لتعذّر حصولنا عليها.

وأخيراً الفضلُ كلُ الفضلِ لله عزّ وجلّ على عونه وتوفيقه، ثم لأستاذي المشرف وأساتذتي وزملائي عامّة لهم منى خالصَ الشّكر والعرفان.

تمهيد: الدّرس اللغوي العربي القديم طبيعته ودّوافعه ومباحثه

إنّ البحث في الخلفية الإبستمولوجية التي تقف وراء اهتمام العلماء والمفكرين العرب والمسلمين القدامى بالمعنى وانشغالهم بحيثياته، يجعلنا ننطلق من مسلّمة تقف كقاعدة عامة علينا مراعاتها في بحثنا، ألا وهي أن اجتهادات هؤلاء إنما كانت وليدة " شغفهم بمعرفة القرآن الكريم وإعجازه، حيث بدأت الضرورة تلحّ بشرح القواعد اللسانية المعقّدة في لغة النص القرآني وكذلك بالنسبة للمستوى المورفوفونيمي مقارنة بالمستوى الصرفي والدلالي. ممّا يؤكد فكرة أنّ جملة الدّراسات التي اهتمّت بالكلام كان هدفها الفهمَ الجيّدَ للقرآن" [1]. وإن دلّ هذا على شيء إنّما يدلّ على أنّ الدّافع لدى هؤلاء إنّما كان دراسة اللّسان العربي ومنه محاولة فهم القرآن بتشريح لغته وحفظها بعيدًا عمّا قد يشوبها من دخيل لغات الأمم الأخرى التي انفتحت عليها حضارتهم، فبات شغلهم الشاغل الوقوفُ على إعجاز الكلام الذي جاء به الوحي، ونتيجة لذلك تمحور سؤالهم عن موطن هذا الإعجاز، أهو في لفظه أم في معناه أم فيهما معًا؟.

إذن فاهتمام العرب بدراسة لغتهم بدأ باكرًا(مع النصف الثاني من القرن الأول الهجري تقريبًا). فانطلاقًا من هذه الفترة، وطيلة القرون اللاّحقة أُلِّفت كتب كثيرة تناولت جوانبَ مختلفة في اللغة العربية، جوانبَ صوتية، وصرفية، وإعرابية، ودلالية. فبعد جمع المواد اللغوية كمرحلة أولى، عمد هؤلاء في مرحلة لاحقة إلى تحليل ما تم جمعه من تلك المواد، ممّا أدى تدريجيًا إلى ميلاد تخصّصات لسانية مثل النّحو، وعلم البلاغة، وعلم العروض.

غير مجديةٍ محاولةُ البحثِ عن خريطةٍ لحدود علم البلاغة في آثار علماء اللّسان العرب القدامى، خريطةٍ واضحةٍ يمكن تمثلُ معالمِها وتمييزُ حدودها، طالما أن الكثير من المصنّفات التّراثية في هذا العلم قد امتزجت بعلومٍ أخرى كالنّحو و الصّرف وغيرهما... ومردّ ذلك إلى حاجة العلوم اللّسانية إلى بعضها البعض وتضامنها فيما بينها، بحيث يكمل كلّ منها الآخر. وأمام هذا الوضع يبقى القاسم المشترك الذي يجمع كتب التراث البلاغي أنّ البلاغةَ علمٌ لسانيٌّ يُعنى بدراسة:

1-Ahmed Moutaouakil: réflexions sur la théorie de la signification dans la pensée linguistique arabe,- publication de la faculté des lettres et des sciences humaines de rabat, rabat 1982, p26.

- مطابقة الخطاب للوضعية التلفّظية أو مطابقة المقام لمقتضى الحال، وتشمل العلاقات القائمة بين طرفي الخطاب (المتكلم والمخاطب).

- جوانب لغوية أخرى وظيفتها زخرفة الخطاب وتنميقه بكيفية تجعله مؤثّرًا في المتلقّي (السّجع، التصريع، الجناس...).

ومن بين المصنّفات التي تمثل نضج علم البلاغة العربي، قبل تصنيف "السّكاكي" لـِـ"مفتاح العلوم"، يقف أمامنا مصنّفا الجرجاني:أسرار البلاغة، ودلائل الإعجاز، اللّذان سيشكلان موضع اهتمامنا في هذه البحث.

يكاد معظم البلاغيين يجمعون على تقسيم "البلاغة" كعلمٍ إلى ثلاثة تخصّصات فرعية:

- علم المعاني: الذي يُعنى بدراسة ملاءمة الخطاب بالنِّسبة للوضعية التلفّظية.

- علم البيان: الذي يُعنى بدراسة بعض الأساليب التعبيرية كالاستعارة والكناية والتّضمين ...إلخ.

-علم البديع: ويُعنى بدراسة الظّواهر الزّخرفية في الخطاب كالسّجع والجناس...إلخ.

ومن بين التخصّصات السّالفة الذكر، ركّز الجرجاني -كما هو بادٍ في كتابيه أسرار البلاغة، ودلائل الإعجاز- على التخصّصين الأولين.

يميّز أحمد المتوكل في الدراسات الدّلالية العربية القديمة أربعة ألوانٍ يحيل إليها مصطلح "المعنى" بحيث يشكل كل منها ضربًا مستقلا من ضروبه[1]:

1- المعنى المعجمي أو اللّفظي (الإفرادي): وهو المعنى الذي يرتبط بالألفاظ المفردة والتي يسمّيها عبد القاهر أوضاع اللغة، ومن مظاهر الاهتمام بها تصنيف المعاجم والقواميس وكذلك البحوث التي اهتمّت بالتّرادف والتّضاد والتقابل...إلخ. حيث بالإمكان فهم المعنى الذي يحيل عليه ظاهر اللّفظ، كالمعاني الدّالة على الأفعال والموجودات والنّعوت وكذا الأحوال والصّنوف والأنواع. هذه المعاني الكامنة في المعاجم تكون "جامدة " أو حتى " ميّتة " ما لم تخرج من القاموس عن طريق الاستعمال الذي يحييها ويمنحها الوجود.

2- المعنى التّركيبي: إذ من البديهي استبعاد أية فائدة من رصّ الكلم المفردة بعضها إلى بعض دون أن تُرتّب في نسق يجمعها ويؤلف بينها، ولذلك فإنّ المعنى التركيبي متعلّق

---

[1] -voir Ahmed Moutaouakil: réflexions sur la théorie de la signification dans la pensée linguistique arabe, p54.

بالمستعمل الذي يتولّى نظمَ الكلم وتفعيلَها ثم إخراجَها في صورة جمل وعبارات دالة مفيدة ومن بين أشهر الجهود التي تناولت مثل هذا الضرب من المعنى، الجهود التي اهتمت بتفسير القرآن الكريم وشرح الحديث النبوي، وكذا الشروح التي تناولت القصائد الشعرية وغير ذلك.

3- المعنى التداولي(الغرض): الذي يستعمل مُقابِلاً للقصد، إذ المعروف أنّ المتكلّم بوصفه مستعملا للكلام إنّما يتوخى التّعبير عن أغراضه و مقاصده فيسعى إلى تحقيق مرامٍ وغايات يصبو إليها من وراء ذلك، فيختار لأجل ذلك أسلوبًا معينًا، كأن يعبّر عن الطلب أو التعجّب أو الاستفهام وربّما الإنكار أو التّحقير...إلخ.

4- المعنى الدّلالي: أين تصنّف الدّلالات إلى دلالة مركزية خاصيتها أن يشترك في فهمها عامة النّاس المنتمين إلى نفس البيئة اللّغوية، ويكون إدراكها عقليًا محضًا، كما تتعلّق مباشرة بوظيفة اللغة الإبلاغية. ودلالة هامشية على خلاف سابقتها ميزتُها أن يختصّ بها مجموعة من الأفراد - المنتمين إلى نفس تلك البيئة - عمّا سواهم، فلا تُدرَك عقلياً وإنما تكون استجابة نفسية للكلمات، كأن تكون اقتضاءات منطقية أو استلزامات عقلية، كما تتّصل مباشرة بالوظيفة التأثيرية(العاطفية الانفعالية) للغة، هاتان الدّلالتان يقابلهما في الجهاز المصطلحي عند عبد القاهر: المعاني الأول، والمعاني الثواني، كما تقابلهما: المعاني الصريحة، والمعاني الضمنية التي قال بها التداوليون.

ومن بين هذه المفاهيم الأربعة، سيتركز اهتمامنا على الثلاثة الأولى لما لها من بالغ أهمية في "دلائل" الجرجاني ونظريته من جهة، ثم لعلاقتها المباشرة بموضوع بحثنا من جهة أخـــرى إذِ الملاحَظ أن مجيء نظرية النّظم الجرجانية لم يُحدِث القطيعة مع ثنائية "اللفظ والمعنى"، كما لم يفرط في المفاضلة بين قطبيها مثلما عهدناه لدى الجاحظ وغيره من المتقدّمين، وإنما تبنّيه لها كان من باب كشف العلاقات القائمة بين طرفيها، وتبيان مدى حاجة كل طرف إلى الآخر أثناء الكلام.

فإذا كانت دراسات النّحويين تتمحور في عمومها حول المعنى التّركيبي، جاعلةً المعنى التّداولي في المرتبة الثانية، فإنّ دراسات البلاغيين وكذا علماء الأصول والتّفسير، على النقيض من ذلك أولت هذا الضّرب الثاني من المعنى مرتبة مركزية في وصف الظّواهر الخطابية، لذلك

نادى علماء البلاغة على غرار علماء الأصول والتفسير بـــ" نحو الخطاب"، عوض" نحو الجملة" الذي نادى به النحاة[1].

لا مناص لنا إذا ما نحن رُمنا فهمَ أراء عبد القاهر ونظرياته إلاّ بتحديد الإطار المعرفي الذي ساد زمانه، وأنتج في خضمّه مؤلفَه "دلائل الإعجاز"، من خلال تقصّي حقيقة الممارسة النقدية في عصره، وتشريح الوضع النقدي آنذاك، وهذا قبل محاولة الخوض في نظرياته.

فبإطلالة وجيرة على واقعِ الوضع النقدي قديما، نلاحظ انقسام النّقاد العرب إلى حزبين مختلفين بين منتصر للفظ، ومنتصر للمعنى، فكان نتاجاً لذلك أنْ طَبَعَ الصراعُ – بين أنصار اللفظ وأنصار المعنى– النّظريةَ النّقدية العربية لمدة غير قصيرة من الزّمن وذلك إذا ما عَلِمنا أنه "من القرن الثالث إلى الخامس الهجري كانت إشكالية اللّفظ والمعنى على رأس القضايا التي استأثرت باهتمام المتكلمين والبلاغيين فضلاً عن النّحاة واللّغويين وعلماء أصول الفقه. وإذا كان تفكير النّحاة واللّغويين في هذه الإشكالية قد تركّز حول "الإعراب" ...وإذا كان اهتمام الأصوليين من الفقهاء والمتكلمين قدر تركز، داخل الإشكالية نفسها، على مسألة الدّلالة من جهة ومسألة التّأويل من جهة ثانية...فإنّ المتكلّمين البلاغيين، والبلاغيين المتكلّمين، سيعيشون ذات الإشكالية بتركيز اهتمامهم على جانب آخر، جانب المفاضلة بين اللّفظ والمعنى في العملية البيانية البلاغية"[2]. حيث أذكت عبارة الجاحظ " المعاني مطروحة في الطريق، يعرفها العجمي والعربي، والبدوي، والقروي... "[3] الصراع، فوجد أنصار اللّفظ فيها عزاءً لهم، وبقي النّقد يراوح مكانه إلى أن أطلّ عبد القاهر الجرجاني بنظرية " النظم"، تتويجاً لتلك المناقشات التي أججتها إشكالية " اللفظ والمعنى" فأثرى النّقد العربي من خلال كتابيه " دلائل الإعجاز" و "أسرار البلاغة" بجملة من النّظريات التي أعطت دفعاً جديداً للممارسة النّقدية، خاصة ما جاء منها في "دلائل الإعجاز" آخر كتبه.

حاول عبد القاهر الجرجاني أن يتناول موضوع اللّفظ والمعنى بصورة مغايرة لما كان متداولا لدى غيره، وسعى إلى طرح جملة من المباحث ذات صّلة بالموضوع، كطبيعة العلاقة

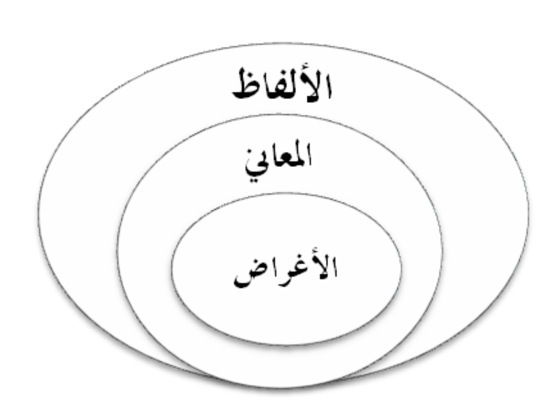
---

[1] - voir Ahmed Moutaouakil: réflexions sur la théorie de la signification dans la pensée linguistique arabe, p54.

[2] – محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط7، بيروت 2004، ص77.

[3] – أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: الحيوان، م 1، ج 3، شرح وتحقيق يحي الشامي، دار ومكتبة الهلال، ط 3، بيروت 1990، ص408.

بين اللفظ والمعنى، وموضع النّظم، أهو كامن في الألفاظ أم في المعاني، وأيّهما يخضع للثاني في عملية النّظم،... أمّا فيما يخص العلاقة بين اللفظ والمعنى والوشائج التي تجمع بينهما فقد أوضحها من خلال محاولته إبراز فضل الإعراب، ورأى الألفاظ أوعية للمعاني مُغلقة عليها ومفتاحها الإعرابُ. فإنّ " الألفاظَ مُغلقةٌ على معانيها حتّى يكون الإعرابُ هو الذي يفتحها، وأنّ الأغراضَ كامنةٌ فيها، حتى يكونَ هو المستخرجُ لها، وأنّه المعيارُ الذي لا يُتبيَّن نُقصانُ كلامٍ ورُجحانُه حتى يُعرَض عليه. والمقياسُ الذي لا يُعرف صحيحٌ من سقيمٍ، حتى يُرجَعَ إليه"[1]. إذن فالعلاقة بين هذه الأطراف الثّلاثة علاقة احتواء، الأغراض محتواة في المعاني التي هي بمثابة أوعية لها، والمعاني بدورها هي الأخرى محتواة لكن في أوعية خاصة هي الألفاظ مثلما يبيّنه الشكل التالي:



يتبدّى لنا من خلال تبيّن علاقة الاحتواء التي يبرزها الشّكل أنّ الأغراض تأخذ موضع النّواة أو اللّب بالنّسبة لكلٍّ من الألفاظ والمعاني، وهي إشارة من عبد القاهر إلى الأهمية التي تشكّلها في عملية الخطاب، باعتباره الألفاظَ خادمة للمعاني.

فاحتواء المعاني للأغراض منحها صفة السّيادة، وعليه فحين يفاضل النقّاد بين الألفاظ فإنّهم في الحقيقة يفاضلون بين معاني تلك الألفاظ، فلا يرفعون شأن هذه أو يحطّون قيمة تلك إلا باعتبار معناها و" هل تجد أحدًا يقول: هذه اللّفظة فصيحة، إلاّ وهو يعتبرُ مكانها من النّظم

---

[1]– عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، شرح وتعليق وفهرسة محمّد التنجي، دار الكتاب العربي، ط 3، بيروت 1999، ص 42.

وحسن مُلاءَمةِ معناها لمعنى جاراتها، وفضل مؤانستها لأخواتها؟ وهل قالوا: لفظةٌ متمكّنة ومقبولةٌ، وفي خلافه: قلقةٌ ونابيةٌ ومستكرهةٌ، إلاّ وغرضهم أن يعبّروا بالتمكّن عن حسن الاتّفاق بين هذه وتلك من جهةِ معناهما، وبالقلق والنبوّ عن سوء التلاؤم"[1].

وعليه فإنّ القول بنظم الألفاظ هو على سبيل الكناية فقط، والمراد هو ترتيب المعاني وقول البعض بتزايد الألفاظ لا يعدو أن يكون سوى ادّعاء، لأنّ الفضل في المعنى مثلما يقرّره عبد القاهر بقوله: " فإن، قيل: فماذا دعا القدماء إلى أن قسّموا الفضيلةَ بين المعنى واللفظ فقالوا: معنىً لطيف ولفظٌ شريف، وفخّموا شأن اللّفظ وعظّموه حتّى تبِعهم في ذلك مَنْ بعدهم وحتّى قال أهلُ النّظر: إنّ المعاني لا تتزايد، وإنّما تتزايد الألفاظ. فأطلقوا كما ترى كلامًا يوهِمُ كلَّ من يسمعُهُ أنّ المزيّة في حاقّ اللّفظ. قيل له: لمّا كانت المعاني إنّما تتبيّن بالألفاظ، وكان لا سبيل للمرتّب لها، والجامع شملها، إلى أن يعلمك ما صنع في ترتيبها بفكره، إلاّ بترتيب الألفاظ في نطقه، تجوّزوا فكنّوا عن ترتيب المعاني بترتيب الألفاظ، ثم بالألفاظ بحذف التّرتيب. ثمّ أتبعوا ذلك من الوصف والنّعت ما أبان الغرض، وكشف المُراد كقولهم: " لفظٌ متمكنٌ "، يريدون أنّه بموافقة معناه لمعنى ما يليه كالشّيء الحاصل في مكان صالح يطمئنٌّ فيه." ولفظٌ قلقٌ نابٍ" يريدون أنّه من أجل أنّ معناه غيرُ موافق لما يليه، كالحاصل في مكان لا يصلح له، فهو لا يستطيع الطمأنينة فيه"[2].

كما بحث عبد القاهر – أثناء مناقشته لقضيّة اللّفظ والمعنى ومحلّ الغرض منهما– مسألة النّظم التي شكّلت لديه نظرية كان له بفضلها حظٌ وافرٌ من الشّهرة، والتي لا تعدو أن تكون لديه سوى" توخّي معاني النّحو وأحكامه ووجوهه وفروقه فيما بين معاني الكلم"[3]، وبتعبير آخر وضع الكلام وفق ما يقتضيه علمُ النحو. و يصطلح عبد القاهر على " النّـظم " بمصطلح آخـر هـو " تعليق الكَلِم"[4] بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب بعض. إلا أنّه بخلاف من قال أن النّظم من اختصاص اللّفظ، يرى أنّه من اختصاص المعنى، أو بعبارة أخرى يرى أن نظمَ المعاني أو ترتيبَها سابقٌ لنظم الألفاظ، لا لشيء سوى لاعتقاده أن الألفاظ تُبَّعٌ للمعاني، خاضعةٌ لها، ومن ثم فنظم المعنى يؤدي وبصفة تلقائية إلى نظم اللّفظ، وحين ذاك لا يُجهد المتكلّم نفسه بوصفه منتجًا

---

[1] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ، ص 53.

[2] - م ن، ص64- 65.

[3] - م ن، ص382.

[4] – م ن، ص13.

للخطاب أثناء إنتاجه له، إذ يكفيه أن يركّز على ترتيب معانيه، ممّا يُغنيه عن التّفكير في ترتيب الألفاظ، وقد صرّح بذلك قائلاً: " [...] ولا أن تتوخّى في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ترتيبًا ونظمًا وأنك تتوخّى التّرتيب في المعاني، وتُعمِل الفكر هناك. فإذا تمّ لك ذلك أتبعتها الألفاظ، وقفّوتَ بها آثارها. وأنّك إذا فرغتَ من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج إلى أن تستأنفَ فِكرًا في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتّبُ لك بحكم أنّها خَدمٌ للمعاني، وتابعةٌ لها ولاحقةٌ بها، وأنّ العلمَ بمواقع المعاني في النّفس، علمٌ بمواقع الألفاظ الدّالة عليها في النّطق"[1].

ودليل عبد القاهر في ذلك أنّ غرض المتكلّم من الخطاب الذي ينتجه، يحتّم عليه أن يسلك هذا المعنى دون ذاك، فيفرض عليه قصدُه أن ينحُوَ منحىً معيّنا وهو يتوجّه إلى المخاطَب الذي يسعى إلى تبليغه رسالة معيّنة، لذلك فتركيز المتكلّم على النّظم هو في الحقيقة تركيز على الغرض، لذلك لا تكون عناية المتلفّظ مقصورة على النّسق الذي يجب أن تكون عليه الألفاظ وإنما يُعنى بالمعنى الذي يفرضه عليه قصده، وحجّة عبد القاهر في ذلك أنّه إنْ قيل أنّ " النّظم موجود في الألفاظ على كلّ حال، ولا سبيل إلى أن يُعقل التّرتيب الذي تزعمه في المعاني ما لم تُنظِم الألفاظ، ولم ترتّبها على الوجه الخاص، قيل إنّ هذا هو الذي يُعيد هذه الشّبهة جذعةً أبدًا [☆] والذي يحلّها أن تنظُرَ: أتتصوّر أن تكون معتبِرًا مفكرًا في حال اللّفظ مع اللفظ متى تضعُه بجنبِه أو قبلَه، وأن تقول: هذه اللفظةُ إنّما صلُحت هاهنا لكونها على صفة كذا. أم لا يُعقلُ إلا أن تقول: صلُحت هاهنا لأنّ معناها كذا، ولدلالتها على كذا، ولأنّ معنى الكلام والغرض فيه يوجبُ كذا، ولأنّ معنى ما قبلها يقتضي معناها."[2].

ويعزو الجرجاني الفرق بين نظم الحروف ونظم الكَلم إلى المعنى، بحكم أن توالي الحروف في النطق لا ينطوي على معنى، بل حتى أنّ النّاظم حينئذ لا يقتفي رسمًا معينًا يمليه عليه عقله، بينما يقتفي أثار المعاني في نظم الكلم، والتي تترتّب وفق ترتيب المعاني في النّفس وقد حرص الجرجاني على توضيح هذا الفرق لأنّ " الفائدةَ في معرفة هذا الفرق أنّك إذا عرفتَه عرفتَ أن ليس الغرضُ بنظم الكلم أن توالت ألفاظها في النطق، بل تناسقت دلالتها وتلاقت

---

[1] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص59.

[☆] – جذعة: متجدّدة.

[2] – م ن، ص 58.

معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل" [1]. واقتضاء العقل في اصطلاح عبد القاهر هو صورة أخرى للغرض.

فالمتكّلم حين يَهِمُّ بصياغة كلامه، لا يهيّئ ما ينبغي له من ألفاظ، ثم يبحث لها عمّا يناسبها من المعنى، بل بالعكس يتوخّى طلب المعنى الذي يكشف له عن اللّفظ المناسب ويشير له به، ويُهيّئُه له، دون فاصل زمني بين المعنى ولفظه، ولأجل ذلك دحضَ الجرجاني الرّأي القائل باستعصاء الألفاظ بسبب المعاني، إذْ يتساءل " كيف يُتصوّر أن يصعبَ مرامُ اللّفظ بسبب المعنى، وأنت إن أردتَ الحقَّ لا تطلبُ اللّفظَ بحال، وإنّما كان يُتصوّر أن تطلب المعنى، وإذا ظفرتَ بالمعنى فاللّفظ معك وإزاء ناظرِك؟ وإنما كان يُتصوّر أن يصعبَ مرام اللّفظ من أجل المعنى أن لو كنتَ إذا طلبتَ المعنى فحصّلتَه احتجتَ إلى أن تطلبَ اللفظَ على حدةٍ، وذلك مُحال"[2].

وقد يلاحظ القارئ لعبد القاهر استطراده في تعليل آرائه، والدّفاع عن وجهات نظره بحيث لا يكتفي بتعليل واحد، بل يأتي بكل ما يعتقد أنه من شأنه أن يحمل المتلقّي على تأييده إلى درجة الإتخام، يقول: "ودليل آخر وهو أنّه لو كان القصدُ بالنّظم إلى اللّفظ نفسه دون أن يكون الغرضُ ترتيبَ المعاني في النّفس، ثم النّطق بالألفاظ على حَذوِها لكان ينبغي ألاّ يختلف حالُ اثنين في العلمِ بحسن النّظم، أو غيرِ الحسنِ فيه، لأنهما يحُسّان بتوالي الألفاظ في النّطق إحساسًا واحدًا، ولا يعرف أحدهما في ذلك شيئًا يجهله الآخر" [3]. والملاحظ أيضًا في طرح الجرجاني لفكرة النظم، ربطُه له في كل مرّة بالغرض، الذي عبّر عنه مرّةً بـــ" اقتضاء العقل "، وأخرى بـــ" النّفس".

---

[1] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص56.

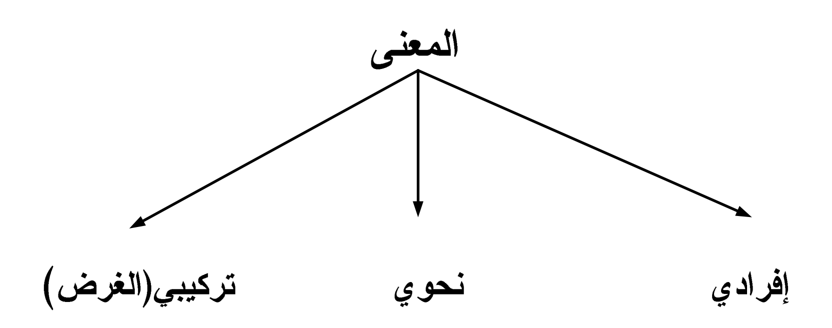
[2] – م ن، ص64.

[3] – م ن، ص 57.

الفصل الأول

الغرض ومستويات المعنى

بدءا يجب الإقرار أنّه لا يمكن الولوج إلى مفهوم " الغرض" في التّراث الفكري العربي ما لم نعرّج على مفهوم "المعنى" لدى المفكرين العرب القدامى☆ على اختلاف أصنافهم وانتماءاتهم حيث تجدر الإشارة أنهم تناولوه في معرض حديثهم عن المعنى الذي استقطب اهتمام علماء البلاغة العرب آنذاك، لما له من أهميّة في البحث البلاغي خاصة والدراسات اللغوية عامة فراحوا يفرّعونه إلى ثلاثة مستويات متباينة: مستوى المعنى الإفرادي، مستوى المعنى النّحوي مستوى المعنى التركيبي. حيث شكّل كلٌ منها مبحثاً هاماً في دراساتهم، تمخّضت عنها مباحث أخرى، أدّت إلى ظهور نظريّات لغوية وبلاغية عديدة لعلّ أشهرها نظرية النّظم الجرجانية.



وبناء على ما سبق، بات من الضروري عرضُ هذه المستويات الثلاثة من المعنى للوقوف على خصائص كل مستوى على حدة، وضبط طبيعته المميّزة له، حتى يكتمل إدراكنا لمفهوم الغرض، وتستويَ صورته أمامنا، ولا سبيل إلى ذلك ما لم نمر بالمستويين السّابقين له مع توخّي المقارنة والتّمييز.

المبحث الأول: المعنى الإفرادي

ويمثل واحدًا من مستويات المعنى الثلاثةِ في التّراث البلاغي العربي، حيث دأب البلاغيون القدامى على الاصطلاح على مدلول الكلمة المفردة " أي على مقابلها الإشاري الذي يختزن في ذهن الفرد أو في باطن المعجم " [1] بمصطلح المعنى، إلاّ أن " ذلك المدلول ليس

☆ – من فلاسفة وبلاغيين وأصوليين.

[1] – حسن طبل: المعنى في البلاغة العربية، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة 1998، ص9.

معنى، أي أنه ليس ممّا يُعنى أو يقصد في الكلام، ولكن يبقى مع ذلك (مبرّرًا لإطلاق هذا المصطلح عليه) أنه بمثابة مادة أولية لا غنى للمتكلم عنها في التعبير عن معانيه ومقاصده"[1].

وعليه فإنّ اهتمام علماء البلاغة بهذا المستوى من المعنى وانشغالهم بخصائصه و كذا بطبيعة علاقته بالكلمة الدّالة عليه لم يكن غاية في حدّ ذاتها، بل كانوا يسعون من خلال ذلك إلى إبراز التّباين القائم بينه وبين غيره من المستويات الأخرى للمعنى من ناحية، وضبط وظيفته في تشكيل الدّلالة التّركيبية للكلام من ناحية ثانية، ثم لحاجتهم إلى الوقوف عليه في كثير من الأحيان لدى حكمهم بحقيقية دلالة الكلمة أو بمجازيتها.

هذا ويلاحَظ في التّراث البلاغي العربي شبهُ إجماع لدى علماء البلاغة حول طبيعة المعاني الإفرادية مفادُه " أنّ تلك المعاني هي صور مجرّدة ترتسم ارتسامًا أوّليًا في الذّهن، وتظلّ كامنة على تجرّدها فيه حتىّ تستثار وتتجسّد بالكلم الدّالة عليها عند الكلام"[2].

حيث كان الجاحظ في تراثنا النّقدي والبلاغي سبّاقًا إلى الإشارة إلى طبيعة تلك" المعاني القائمة في صدور العباد، المتصوّرة في أذهانهم، والمتخلّجة في نفوسهم، والمتصلة بخواطرهم والحادثة عن فكرهم، مستورة خفيّة، بعيدة وحشية، ومحجوبة مكنونة، وموجودة في معنى معدومة [...] وإنما يحُيِ تلك المعاني ذكرُهم لها، وإخبارُهم عنها، واستعمالهُم إيّاها" [3]. هذه المعاني الذّهنية – إن صحّ التعبير– التي وصف لنا الجاحظ كيفيةَ وجودِها، لا تحيا في نظره إلا من خلال الاستعمال، حيث تستثار بالكلم الدّالة عليها، فتؤدي وظائفَها في الدّلالة التركيبية للكلام بعد أن كانت قائمة في الصّدور، متصلة بالنّفوس والخواطر، أي أنها كانت موجودة وجودًا أوليًا صامتاً، هو في معنى "العدم".

واستنادًا إلى هذه الفكرة النّظرية رأى عبد القاهر الجرجاني أن الألفاظ المفردة لم توضع لتُعرَف بها معانيها الإفرادية، بل لتأتلف مصطحبة تلك المعاني، محقّقة بائتلافها هذا، المعانيَ أو الأغراض التي نفيدها من الكلام[4]، باعتبار أنّ " الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة لم توضع لُتعرف معانيها في أنفسها، ولكن لأن يُضمَّ بعضُها إلى بعض فَيُعرفَ فيما بينها فوائد[...]

---

[1] – حسن طبل: المعنى في البلاغة العربية ، ص 9.

[2] – م ن، ص 10.

[3] – الجاحظ: البيان والتبيين، تقديم وتبويب وشرح علي أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال، ط 1، بيروت 1988، ص81.

[4] – يُنظَر حسن طبل: م س، ص 11.

والدّليل على ذلك أناّ إن زعمنا أنّ الألفاظ التي هي أوضاع اللغة إنما وُضِعت ليعرف معانيها في أنفسها لأدّى ذلك إلى ما لا يشكّ عاقل في استحالته، وهو أن يكونوا قد وضعوا للأجناس الأسماء التي وضعوها لتُعرف بها حتى كأنّهم لو لم يكونوا قالوا رجلٌ وفرسٌ ودارٌ لما كان لنا علمٌ بمعانيها [...] كيف والمواضعة لا تكون ولا تُتصوّر إلاّ على معلوم، فمحال أن يُوضعَ اسمٌ أو غيرُ اسمٍ لغير معلومٍ، ولأنّ المواضعةَ كالإشارة "[1].

فالمعاني الإفرادية التي أشار إليها الجرجاني لا تعدو أن تكون أكثر من "مدركات وصور أولية يسبق تصوّرَها وتحصيلها في النّفس، المواضعةُ على الكلم والرموز اللغوية الدّالة عليها بل إنه لولا ذلك السّبق لما كان للمواضعة- التي لا تكون إلا للمعلوم المتقرّر سلفًا في الذهن- معنًى، فعلاقة الكلمة المفردة بمعناها - في نظر عبد القاهر- ليست علاقة السّبب بالمسبّب، بل عي علاقة إشارية محضة، تقتضي سبق المشار إليه في الوجود عن الإشارة، لا ترتّبه عليها، أو توحّده معها"[2] .

ومادام أنّ معرفة المعنى الإفرادي تسبق معرفة الرّمز اللغوي، فإنّ وسيلة تحصيل ذلك المعنى- مثلما سبق وأن عبّر عنه الجاحظ - هي الفكر، وعليه فحقيقة الخلاف بين اللّفظ والمعنى" أنّ اللّفظ طبيعي، والمعنى عقلي[...] ولهذا كان المعنى ثابتًا على الزّمان، لأنّ مُستملي المعنى عقلٌ والعقلُ إلهيٌ..."[3].

يُستخلص مما سبق أنّ معنى الكلمة (الإفرادي) هو " تلك الصورة الذّهنية التي قام العقل بتجريدها سلفًا من مسمّاها أو الشيء الذي تدلّ عليه، أي أنّ معرفة المتكلّم بمعاني الكلم إنّما هي نتاجٌ لتعقّله وتفاعله بفكره مع بيئته ومعطيات واقعه لا اللّغة التي يتكلّمها"[4].

تنتقل اللّفظة من الدّلالة على معناها الإفرادي إلى الدّلالة على قصد المتكلم (أي غرضه) بتحوّلها من الإطلاق إلى بنية الكلام، مادام أنّ الناس " إنما يكلّم بعضُهم بعضًا ليعرف السّامعُ غرضَ المتكلمِ ومقصودَه"[5]، ومردّ ذلك إلى أنّ اللّفظة في إطار الكلام تكون دائمًا خاضعة إلى

---

[1] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 391.

[2] – حسن طبل: المعنى في البلاغة العربية ، ص 11.

[3] – أبو حيّان عليّ بن محمد بن العبّاس التوحيدي: المقابسات، تحقيق وشرح حسن السندوبي، المطبعة الرحمانية، ط 1، القاهرة 1929، ص75.

[4] – حسن طبل: م س، ص 12.

[5] – عبد القاهر الجرجاني: م س، ص 385.

قصد المتكلم، الذي يتحكّم في مسارها الدّلالي، لهذا السّبب نرى البلاغيين– في تعريفهم للحقيقة والمجاز– يركزون على شرط الاستعمال [1]، حيث تكون اللفظة – حسبهم– قبله (الاستعمال) تحتمل الأمرين[☆] مادامت خالية من أي قصد، والذي يقرّر حقيقيتها أو مجازيتها هو قصد المتكلم لدى الاستعمال، وهو ما عناه عبد القاهر بقوله: " قد يكون في اللفظ دليلٌ على أمرين، ثمّ يقعُ القصدُ إلى أحدهما دون الآخر، فيصير ذلك الآخر بأن لم يدخل في القصد، كأن لم يدخل في دلالة اللّفظ"[2] .

ومثلما هو بادٍ في هذه المقولة، فإن الجرجاني يميّز بين دلالة اللّفظ عند الإفراد، ودلالته عند الاستعمال، فالأولى هي دلالة مطلقة تحتمل الأمرين معًا، في حين أنّ الثانية مخصّصة حدّدها القصد بأحدهما. إذ المميَز في رأي عبد القاهر هنا أنّ الاحتمال الذي لم يُعنَ به القصد كأنّه لم يدخل في دلالة اللّفظ، بمعنى أن الدّلالة الإفرادية التي لم يتوجّه إليها القصد هي بالنّسبة إليه دلالة سلبية (أقرب ما تكون من اللاّدلالة) [3]، مادام أنّ " اللفظ بنفسه لا يدلّ البتّة، ولولا ذلك لكان لكل لفظ حقٌّ من المعنى لا يجاوزه، بل إنما يدلّ بإرادة اللاّفظ، فكما أنّ اللاّفظ يطلقه دالاًّ على معنًى، كالعين على ينبوع الماء، فيكون ذلك دلالته، ثم يطلقه على معنى آخر، كالعين على الدّينار، فيكون ذلك دلالته. كذلك إذا أخلاه في إطلاقه عن الدلالة بقي غير دال، وعند كثير من أهل النظر غير لفظ، فإنّ الحرفَ والصوتَ – فيما أظنّ– لا يكون بحسب التّعارف عند كثير من المنطقيّين، لفظاً، أو يشتمل على دلالة"[4].

حيث يشير ابن سينا هنا إشارة واضحة إلى سلبية الكلمة المفردة التي لا تعدو أن تكون سوى مجرّد صورة صامتة مترسبّة– إلى جانب دلالتها الإفرادية– في أذهان النّاس أو في صفحات المعاجم، وباختصار هي إمكانية لغوية فقط لا غير، لا فرق بينها وبين الحرف أو الصوت.

---

[1] – عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة في علم البيان، تحقيق رشيد رضا، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 1988، ص34.

[☆] – الحقيقة والمجاز.

[2] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص120.

[3] – يُنظَر: حسن طبل: المعنى في البلاغة العربية، ص 14.

[4] – أبو علي الحسين بن عبد الله ابن سينا: الشفاء، المنطق، تحقيق الأب قنواتي وآخرين، المطبعة الأميرية، القاهرة 1952، ص25.

ومن عجيب المفارقات هاهُنا أن يوافق ريتشاردز I.A.Richards طرح عبد القاهر إزاء المعنى الإفرادي، بل ويؤكد ما ذهب إليه، وذلك في كتابه "فلسفة البلاغة" الصّادر عام 1936 حيث يصرّح أثناء معالجته لقضية سوء الفهم قائلا: "السّبب الرّئيسي في سوء الفهم، كما سنرى هو "خرافة المعنى الخاص" Proper Meaning Superstition، أي ذلك الاعتقاد الشّائع – الذي تغذّيه الكتبُ المدرسية المتخلّفة – بأنّ للكلمة معنى ثابتًا محّددا (هو مثالياً معنى واحد) مستقلاًّ عن شروط استعماله، بل إنّه يتحكّم في الاستعمال، وفي السّبب الذي يجب أن يُقال من أجله. وهذه الخرافة إنما هي إقرارٌ بنوعٍ من الثّبات في معاني بعض الكلمات. ولا تكون خرافةً إلاّ حين تنسى (وهذا ما تفعله دائمًا) أنّ ثبات معنى الكلمة ينشأ عن استقرار السّياقات التي تضفي عليها معناها. فالثّبات في معنى الكلمات ليس شيئًا يجب افتراضه، بل شيء يجب تفسيره دائمًا"[1]، ولسنا نعلم إن كان هذا التوافق المستنتج بين طرح المفكّريْن – رغم بعدهما الزّمني واختلافهم الفكري والحضاري– راجع إلى إطّلاع ريتشاردز على مضمون دلائل الإعجاز، أم أنه ليس سوى محض صدفة فكرية. لكنّ الشيء الأكيد هو رفض ريتشاردز لثبات معاني الكلمات واعتباره ذلك "خرافة"، ولا يقف عند هذا الحدّ بل يتعدّاه معتبراً هذه الخرافة سببًا رئيسًا في سوء الفهم، ومسؤولا مباشرًا عنه.

وإذا انكشف لنا دحض الرّجلين للدّلالة الإفرادية للكلمة، بات واضحًا أنّهما من ناحية ثانية يتّفقان على الاستعمال ويعوّلان عليه، أي أنّ السّيّاق الحامل للكلمة هو الذي يعطيها معناها و يحدّده لها بقوّة الاقتضاء، فكلّما تغيّر السّيّاق احتملت الكلمة معنى جديدًا، لذلك انتقد أحد النقّاد المعاصرين فكرة ثبات السّياق معتبرًا إيّاها خرافة، معترضًا في الوقت نفسه على ثبات الكلمات قائلاً: " ولكنّنا أكثر ميلاً إلى فكرة السّياق الثابت الذي اصطنعته البلاغة. والسّياق الثابت خرافةٌ متمكنة بدأنا نعاني في هذا الطّور من حياتنا من آثارها [...] وفي وقتٍ انتقلت فيه الفيزياء من فكرة الجزئيات والأجسام الصّغيرة إلى عالم الحركة الدّاخلية ما نزالُ نتحاور في أمور أساسية على أسس خاطئة، أسسِ الكلمات الثّابتة، وهكذا ينبغي على كل من يحفل بمشكلة الاتّصال أن يبدأ بتعمّق نظريّة الكلمة. لقد وقفتْ نظرية اللّغة قديماً عند حدود بسيطةٍ جدًّا أو ما يسمّونه الانطباعات على صفحة الذِهن، [...] والمهمّ أنّ هذه النّظرية أعانت وما تزال تُعين على اعتقادنا أن الكلمات لها معنى ثابت. فالصّورة الذّهنية فيما زعمت مطابقة لهذا المنظر الخارجي،

[1]– آيفور أرمسترونغ ريتشاردز: فلسفة البلاغة، ترجمة سعيد الغانمي وناصر حلاوي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء 2002، ص20.

وهكذا أحلنا على مجهول، كل أمر من أمور الاتّصال إذا تعمقناه اضطررنا إلى أن نعود إلى نظرية الكلمة"[1]. وهكذا فإنّ اللّفظة المفردة سواء بالنّسبة لعبد القاهر الجرجاني أو بالنّسبة لكثير من علمائنا القدامى لا يمكن الاعتداد بها في القبض على المعنى، باعتباره ليس وليدَ تلك اللّفظة وإنّما هو وليد سياقها الذي تتموضع فيه، وإن كانوا يقرّون لها بتلك الدّلالة التي أعطيت لها في المعجم، إلاّ أنّ دلالتها تلك سرعان ما تتغيّر بمجرّد انتقالها إلى سياق آخر.

المبحث الثاني :المعنى النحوي:

شاع في كتابات عبد القاهر الجرجاني استعمالُه لمصطلح معاني النّحو التي أرسى عليها نظريّة النّظم، والذي عرّفه بقوله: " ليس النظمُ شيئاً إلاّ توخّي معاني النّحو وأحكامِه ووجوهِه وفروقِه فيما بين معاني الكلم "[2]، أو كما أسمّاه " تعليق الكلمِ بعضِها ببعض، وجعل بعضها بسببٍ من بعض"[3]، ومن ثم فالنّظمُ هو – باختصار– وضعُ الكلام الوضعَ الذي يقتضيه علمُ النحو.

والتّمييز بين معاني الكلم المفردة ومعاني النحو، من بين القضايا التي أولاها الجرجاني بالغ الأهمية في نظريته، كما ركّز فيها على كشف العلاقة القائمة بينهما واعتماد الكلم المفردة على معاني النحو وحاجتها الماسّة إليها، إذ لا يمكن أن نتصوّر أن هذه الكلم وُجدت من أجل أن تفيد معانيها الإفرادية أو لتبقى ركامًا لفظيا لا رابط بينها فحسب، بل لتأتلف فيما بينها معتمدة على معاني النّحو وأحكامه ووظائفه، ومن ثم" فينبغي أن يُنظر إلى الكلمة قبل دخولها في التأليف، وقبل أن تصير إلى الصورة التي بها يكون الكلِمُ إخبارًا و أمرًا وتعجّبًا، وتؤديَ في الجملة معنًى من المعاني التي لا سبيل إلى إفادتها إلاّ بضمّ كلمة إلى كلمة "[4]، وعليه فإنّ الخيط الواصل بين الألفاظ هو معاني النحو هذه، حيث يجزم عبد القاهر بذلك قائلاً: " فلو بقينا الدّهر نجهد أفكارنا حتىّ نعلم للكلم المفردة سلكًا ينظمها، وجامعًا يجمع شملها ويؤلفها، ويجعل بعضها بسببٍ من بعض غير توخّي معاني النحو وأحكامه فيها طلبنا ما كل محال دونه"[5].

---

[1] – مصطفى ناصف: اللغة والتفسير والتواصل، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1995، ص 145.

[2] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 382.

[3] – م ن، ص 13 .

[4] – م ن، ص 52.

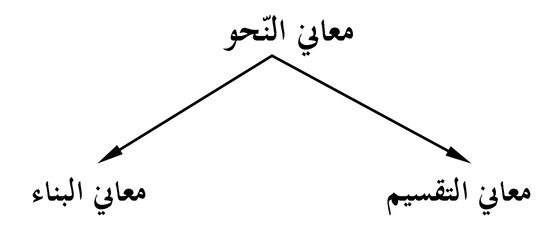
[5] – م ن، ص 293.

هذا النّظم التي تتطلّبه الألفاظ له شروطه وتقنياته وطرقه، أي نظامه، وليس مجرّد رصفٍ عشوائيّ للكلمات بِــ" ضمّ الشيء إلى الشيء كيف جاء واتّفق [...] حتى يكون لوضعِ كلٍّ حيث وَضْعُ علّةٍ تقتضي كونه هناك، وحتى لو وُضِعَ في مكانٍ غيرِه لم يَصِحَّ "[1]، فالغاية من ذلك إنمّا خدمة المعنى وصناعة الكلام و" ليس الغرض بنظمّ الكلم أن توالت ألفاظها في النّطق، بل تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل "[2]، و ذلك يقتضي خلق نّسق يوافق القصد ويحقّق الغرض عن طريق " ترتيبَ المعاني في النّفس، ثم النّطقَ بالألفاظ على حذوِها "[3]، بحيث لا يكون في ذلك نشازٌ.

ويضرب لنا عبد القاهر مثالا بقوله: " إنّ النظمَ إنمّا هو الحمدُ من قوله تعالى: ﴿ الحمدُ للهِ ربِّ العالمينَ الرّحمن الرّحيم ﴾ مبتدأ و (لله) خبرٌ، وربِّ صفةٌ لاسم الله تعالى ومضافٌ إلى العالمين، والعالمين مضافٌ إلى يوم، و(يومِ) مضافٌ إلى الدّين"[4].

تشكّل جملة العلاقات النّحوية النّاجمة عن النّظام الذي خضعت إليه ألفاظ الآيتين القرآنيتين بابًا من أبواب النّحو، حيث يتخذ كل لفظ فيهما بالإضافة إلى معناه القاموسي معنى (وظيفة) نحويًا، فلفظ (الحمد) هاهنا على سبيل المثال- وفضلاً عن دلالته المعجمية- فإنّ له دلالته النّحوية التي هي الابتداء، ومتى توفّرت هاتان الدّلالتان في عناصر الجملة تحقّق النّظم.

ويقسّم اللّغويون العرب القدامى (بلاغيوهم ونحويوهم)- ومنهم عبد القاهر الجرجاني - معاني النحو إلى قسمين أساسيين هما:



1 - عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 56.
2 - م ن، ص 56.
3 - م ن، ص 57.
4 - م ن، ص 328.

أ-معاني التقسيم

- يقول عبد القاهر: "والكلمُ ثلاثٌ: اسم وفعل وحرف، وللتعلّق فيما بينها طرقٌ معلومةٌ وهو لا يعدو ثلاثةَ أقسامٍ: تعلّقُ اسمٍ باسمٍ، وتعلّقُ اسمٍ بفعلٍ، وتعلّق حرفٍ بهما" [1]، فلأقسام الكلم هذه معانٍ (وظائف) تؤديها، حيث يستحيل أن يؤديَ أيٌّ منها وظيفته النّحوية بمعزل عن غيره من الأقسام، ذلك الذي عناه الجرجاني بالتعلّق، ما دام " أنه لا يكون كلامٌ من جزءٍ واحدٍ، وأنه لا بدّ من مُسند ومسندٍ إليه"[2] .

و الحالات التي يتعلّق فيها الاسم بالاسم كثيرة، وقد أورد لها الجرجاني أمثلة عديدة نذكر منها على سبيل الإيجاز:

- تعلّق الخبر بالمبتدأ نحو:العلمُ نافعٌ.

- تعلّق الصّفة بالموصوف:كقوله تعالى" نارٌ حاميةٌ"

- الحال نحو قوله تعالى: " وهم يلعبون لاهيةً قلوبُهم"

- تعلّق الفاعل أو المفعول بالمصدر: نحو قوله تعالى: " أَخرِجْنَا من هذه القريةِ الظّالمِ أهلُها"، ونحو: زيدٌ ضاربٌ أبوه عمرًا"...

ويتعلّق الاسم بالفعل، فيكون فاعلاً له، أو مفعولا* كقولنا: أَلّفَ عبدُ القاهرِ الدلائلَ، نظرتُ نظرةً، رسمتُ لوحةً، خرجتُ يومَ الجمعة...

أمّا الحرف فقد يتعلّق بالفعل كما قد يتعلّق بالاسم: من ذلك مثلا توسُّطُه بينهما كما في قولنا: مررتُ بزيدٍ، أشرتُ إلى عمرو، سرتُ ومغيبَ الشمسِ، ما حضر إلاّ محمدٌ ...

ب-معاني البناء

ويُرادُ بها العلاقات الكامنة بين الكلم في نسق لغوي ما، حيث تنشأ هذه العلاقات من خلال تركيب هذه الكلمات وبنائها، فاحتلال الألفاظ لمواقعَ معيّنةٍ في الأنساق اللّغوية تَنجرُّ عنه وظائف نحوية هي نتيجة لذلك البناء.

---

[1] - عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 13- 14 .

[2] - م ن، ص 16.

* - مفعولا به، أو مفعولا مُطلقًا، أو مفعولا لأجله.

واللاّفتُ للانتباه هو ما يكشف عنه الجرجاني" من رؤيةٍ شمولية لموضوعات النحو العربي، رؤية تضع أمامنا بنية هذا النحو لا بوصفِه أبوابًا وفصولاً، بل بوصفه نظامًا من العلاقات هو ذاته نظام العربية كلغةٍ، كنصٍّ، كخطابٍ، لذلك نراه ينظر بعين المطابقة إلى ثلاثة مفاهيمَ تتردّد في تحليلاته وتشكّل " المفهومَ المفتاحَ " في نظريته، هذه المفاهيم هي: النّظم، تعليق الكلم بعضها ببعضٍ، معاني النحو وأحكامه"[1].

ونتيجة لذلك يميّز الجرجاني بين نوعين من العلاقات الناجمة عن تركيب الألفاظ وبنائها:

أ/- علاقات متعلّقة بالمعنى: وحقلها هو معاني الألفاظ في النسق، حيث من المعلوم " علمَ الضّرورة أن لن يُتصورَّ أن يكون للفظةٍ تعلّقٌ بلفظةٍ أخرى غير أن تُعتبَرَ حال معنى هذه مع معنى تلك[...] ولو كانت الألفاظ يتعلّق بعضها ببعض من حيث هي ألفاظ ومع اطراحِ النّظر في معانيها لأدّى ذلك إلى أن يكون الناسُ حين ضحكوا ممّا يصنعُهُ المجان من قراء أنصاف الكتب ضحكوا عن جهالة [...] لأنّهم لم يضحكوا إلاّ من عدم التعلّق"[2].

حيث من البديهي – ومثلما يؤكده كلام الجرجاني هاهنا- أنّ تجاورَ الألفاظ من حيث حروفُها وبنيتها الصوتية غير كافٍ لتوليد معنىَ سياقٍ لفظيٍّ ما، ولبلوغ ذلك ينبغي توفّر علاقة بين معانيها تبرّر ذلك التجاور من ناحية، وتسهم متفاعلةً مع علاقات أخرى داخل العبارة في تشكيل المعنى الإجمالي لها من ناحية أخرى.

ب/- علاقات متعلّقة بالنحو: حيث أشار عبد القاهر إلى توخي معاني النحو فيما بين معاني الكَلِم في أكثر من موضع من دلائله، فمن ذلك مثلا إشارته إلى مصطلح الترتيب بقــوله: " وإذا رجعنا إلى أنفسنا لم نجد لذلك معنى سوى أن يقصد إلى قولك "ضرب" فيجعله خبرًا عن زيدٍ، ويجعل الضّربَ الذي أخبر بوقوعه منه واقعًا على عمرو، ويجعل يومَ الجمعة زمانه الذي وقع فيه، ويجعل التأديب غرضَه الذي فُعِلَ الضربُ من أجلِه، فيقول: ضربَ زيدٌ عمرًا يومَ الجمعة تأديبًا له، وهذا كما ترى هو توخي معاني النّحو فيما بين معاني هذه الكلم"[3] .

ويُستخلص من عبارة الجرجاني هذه نتيجتان لهما بالغ الأهمية:

- أسبقية تصوّر العلاقات بين معاني الألفاظ في العبارة على النّطق بها.

---

[1] – محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 84.

[2] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص300-301.

[3] – م ن، ص300.

- بناءً على هذا التصوّر تتموقعُ الألفاظ في نسق العبارة.

ومن ثم يتمّ الترتيب والتنسيق(العلاقات النحوية)على مستوى المعنى قبل تمامه على مستوى الشكل(الألفاظ) وذلك حسب ما يقتضيه منطقُ النحو، ممّا يجعل الألفاظ أوعية للمعاني، لا تأخذ مواقعها إلاّ وفق ما تحدِّدُه لها المعاني سلفًا في النفس، أمّا توهّمُ أسبقية نظم الألفاظ وترتيبِها على نظم المعاني فذلك ما ينفيه الجرجاني قائلا: " اعلم أن ما ترى أنه لابد منه من ترتيبِ الألفاظ وتواليها على النّظم الخاص ليس هو الذي طلبته بالفكر، ولكنه شيءٌ يقع بسبب الأول ضرورةً من حيث أن الألفاظ إذا كانت أوعية للمعاني فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها، فإذا وجب لمعنىً أن يكون أولا في النّفس وجب للّفظ الدّال عليه أن يكون مثله أوّلا في النطق. فأمّا أن تتصوّر في الألفاظ أن تكون المقصودة قبل المعاني بالنّظم والترتيب وأن يكون الفكر في النظم الذي يتواصفه البُلَغَاء فكرًا في نظم الألفاظ، أو أن تحتاج بعد ترتيب المعاني إلى فكر تستأنفه لأن تجيء بالألفاظ على نسقها، فباطلٌ من الظنّ ووهمٌ يُتخيّل إلى من لا يوفي النّظر حقّه"[1] وعلّة ذلك أنه " لا يُتصوّر أن تعرف للفظ موضعًا من غير أن تعرف معناه ولا أن تتوخّى في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ترتيبًا ونظمًا وأن تتوخّى الترتيبَ في المعاني وتعُمِل الفكر هناك. فإذا تمّ لك ذلك أتبعتهَا الألفاظ وقفوتَ بها آثارَها، وإنّك إذا فرغتَ من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج إلى أن تستأنفَ فكرًا في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خَدَمٌ للمعاني وتابعةٌ لها ولاحقةٌ بها وأنّ العلمَ بمواقع المعاني في النّفس علم بمواقع الألفاظ الدّالة عليها في النّطق "[2].

وعليه، يُعتبر صلاحُ التركيب في عبارة ما صورةً لمدى صلاح العلاقات القائمة بين معاني الألفاظ، وبذلك تغدو الدّلالة هدفًا أساسيا تتوخاه كل دراسة نحوية للتركيب، فإذا كان النحو -حسب تعريف السّكاكي له- " أن تنحوَ معرفة كيفية التركيب فيما بين الكلم لتأدية أصل المعنى مطلقًا بمقاييس مستنبطة من استقراء كلام العرب وقوانين مبنية عليها ليُحترزَ بها عن الخطأ في التركيب "[3]، فإنه لا أحد ينكرُ ذلك التّداخل الكبير القائم بين "النحو" و"الإعراب"، الذي يعني(الإعراب) في اصطلاح النحاة "الإبانة عن المعنى"، حيث ذهب الزّجاجي إلى أنّ "

---

[1] - عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص58.

[2] - م ن، ص59.

[3] - أبو يعقوب بن أبي بكر محمد بن علي السّكاكي: مفتاح العلوم، ضبط وتعليق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت 1987، ص75.

الإعراب أصله البيان، يقال أعرب الرّجل عن حاجته إذا أبان عنها، ورجلٌ مُعرِبٌ أي مبين عن حاجته"[1]، ثم يضيف قائلا: " إنّ النّحويين لما رأوا في أواخر الأسماء والأفعال حركات تدلّ على المعاني وتُبينُ عنها سمّوها إعرابًا أي بياناً، وكأنّ البيان بها يكون [...] ويسّمى النّحو إعرابًا والإعراب نحوًا " [2]. ويقول ابن فارس: " من العلوم الجليلة التي خُصّت بها العرب الإعرابُ الذي هو الفارق بين المعاني المتكافئة في اللّفظ، وبه يُعرف الخبرُ الذي هو أصل الكلام، ولولاه ما مُيِّز فاعلٌ عن مفعول ولا مضافٌ من منعوت ولا تعجّبٌ من استفهام ولا صدر من مصدر ولا نعت من توكيد "[3].

فبعد الذي استعرضناه من كلام هؤلاء العلماء، يتبيّن لنا وبوضوح أنّ الإعراب مثلما يراه الجرجاني هو عكس ما يتوهّمه الكثير، إذ ليس وصفًا خارجيًا للكلم (رفع، ونصبٌ، وجر...) بقدر ما هو نفاذٌ إلى ما وراء هذا السّطح وتحديدٌ للمعنى، وإذا شئنا الاختصار قلنا: هو كشف لتلك العلاقات النحوية التي يتضمّنها الكلام، حيث يستعان بالإعراب كلّما التبس المعنى مثلما هو الحال في بيت أبي تمام الذي استشهد به الجرجاني:

لُعاب الأفاعي القاتلات لُعابُه   وأريُ الجنى اشتارتهُ أيدٍ عواسلُ[4]

فالتباس المعنى في هذا البيت مردّه إلى سوء القراءة والتّقدير (التأويل)، حيث قد يتوهّم القارئ ولأوّل وهلة أن غرض أبي تمّام هاهنا، هو تشبيه لعاب الأفاعي والأري بلعابه، وذلك ما لم يرُمه الشاعر، فلا سبيل لنا في فك هذا الغموض سوى العودة إلى الإعراب باعتبارنا " لعاب الأفاعي" خبرًا مقدّمًا و"لعابُه" مبتدأً مؤخرًا، وبواسطته نستطيع الوصولَ إلى قصد أبي تمام وتمييز معناه بكيفية تجلو عنه كل غموض، ومن ثم فغاية الشاعر إنّما هي تشبيه لُعابه(مِداده أو حِبره) بلعاب الأفاعي وأريِ الجنى(العسل). كذلك يمكننا العثور في القرآن الكريم على ظواهرَ يكون الإعراب ملاذنا الذي نستطيع بواسطته بلوغ المعنى الصّحيح، منها قوله تعالى" إنما

---

[1] – أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزّجاجي: الإيضاح في علل النحو، تحقيق مازن المبارك، دار النفائس، بيروت 1982، ص89.

[2] – م ن، ص ن.

[3] – أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا: الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تعليق أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 1997، ص43.

[4] – البيت لأبي تمام نقلا عن عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص280.

يخشى اللهَ من عباده العلماءُ " [1]، فضبط المعنى في هذه الجملة القرآنية، لا يتأتّى بدون ضبطٍ صحيح لإعرابها، وعلّة ذلك مثلما يؤكّده عبد القاهر أنّ " الألفاظَ مُغلقةٌ على معانيها حتى يكون الإعرابُ هو الذي يفتحها، وأنّ الأغراضَ كامنةٌ فيها، حتى يكون هو المستخرج لها، وأنه المعيار الذي لا يُتبَيَّنُ نقصانُ كلامٍ ورُجحانه حتى يُعرضَ عليه. والمقياس الذي لا يُعرَفُ صحيحٌ من سقيمٍ، حتى يُرجَعَ إليه. ولا ينكر ذلك إلاّ من نكر حِسَّه"[2] .

وخلاصة القول، أنّ الإعراب من حيث هو إجراء نحوي، هو كشفٌ لتلك العلاقات النّحوية القائمة بين معاني الكلمات في النّص بما أنّنا " حين نعرب نترجم الكلمات إلى أبواب ليمكنَ أن ننظر إليها في ضوء علاقاتها النّحوية، فإذا أعربنا "ضرب محمد عليًّا"، لم نقنع بضربَ كما هي، وإنما سمّيناها باسم باب نحوي هو الفعل الماضي؛ ولم نقنع بمحمد كما هو فسمّيناه باسم باب آخر هو الفاعل، ولا بعليّ على حاله، فسمّيناه باب المفعول. والسّبب الذي نحوّل من أجله الكلمات إلى أبواب واضحٌ جدا، وهو كما ذكرنا أنّ النّحو دراسة العلاقات بين الأبواب، لا بين الكلمات، ويقول ابن مالك وبعد فَعَلَ فاعلٌ الخ، ولا يقولُ وبعد ضرب محمد لأنه يتكلّم عن الأبواب لا عن الأمثلة. فحين تتحوّل الكلمات بالتّحليل الإعرابي إلى أبواب تتّضح العلاقات التي بينها، لأنّ هذه العلاقات مقرّرة في قواعد النّحو. وكل باب من هذه الأبواب معنىً وظيفيٌ للكلمة المعربة به، فحين نقول إنّ المعنى الوظيفي " لضرب" أنها فعل ماض، نقصد أنها تقوم في السّياق بدور الفعل الماضي، وتؤدّي وظيفته النّحوية الخاصة به. وحين قال النُّحاة قديمًا إنّ الإعراب فرع المعنى كانوا في منتهى الصّواب في القاعدة وفي منتهى الخطأ في التّطبيق. لأنهم طبّقوا كلمة المعنى تطبيقًا مَعيبًا حيث صرفوها إلى المعنى المعجمي حينًا، والدّلالي حينا، ولم يصرفوها إلى المعنى الوظيفي"[3].

فالإعراب مثلما ينظر إليه عبد القاهر لا يعدو أن يكون سوى تصنيفٍ للكلمات وإحالتها إلى الأبواب التي تؤول إليها، إذ من البديهي أنّ الكلمة لا تعرب وهي بمعزل عن سياقها، وإنما يكون إعرابها في خضمّ تعالقها مع غيرها من الكلمات أي لحظة تفاعلها وتشكيلها سياقًا جُمليًا أو عباريًا؛ أما العلامة الإعرابية التي تحملها الكلمة في آخرها، فيمكن اعتبارها إشارة لتلك الوظيفة النّحوية التي تشغلها الكلمة في موقعها وسط السّياق الذي ترِد فيه، واختلاف علامات

---

[1] - سورة فاطر، الآية 28 .

[2] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص42.

[3] – حسان تمّام: مناهج البحث في اللغة، مطبعة الأنجلو المصرية، القاهرة 1990، ص192– 193.

إعرابها باختلاف المواقع التي تحتلّها في السّياق دليلٌ على تنوّع الوظائف النحوية المنوطة بها، واختلاف تلك الوظائف وتبايُنها يشي بأنّ المعنى مرهون بالوظيفة الإعرابية فكلّما تغيّرت الوظيفة اختلف المعنى، فالاسم مثلا تتعدّد معانيه الوظيفية بتعدّد مواقعه في السّياقات المختلفة التي يتموضع فيها، فيقع فاعلا، أو مفعولا، ولربّما مضافا إليه ... إلخ، ذلك ما يؤكده الزّجاجي قائلا: " إنّ الأسماء لمّا كانت تَعتورُها المعاني فتكون فاعلة ومفعولة ومضافًا إليها، ولم تكن في صُورِها وأبنيتها أدلّة على هذه المعاني بل كانت مشتركة جعلت حركات الإعراب فيها تنبئ عن هذه المعاني، فقالوا "ضربَ زيدٌ عمرًا" فدلّوا برفعِ زيدٍ على أن الفعل له وبنصب عمرو على أن الفعل واقعٌ به"[1].

المبحث الثالث: الغرض أو المعنى التركيبي

① - في اللغة والاصطلاح:

تتّفق معظم مشاهير المعاجم العربية القديمة في دلالة لفظ " الغرض" على أنه الهدف والقصد، مثلما جاء في لسان العرب لابن منظور(ت 711هـ) " الغرض: هو الهدف الذي يُنصَبُ فيُرمَى فيه، والجمع أغراضٌ[...] والغرض الهدف[...] وغرضُه كذا أي حاجتهُ وبُغيتهُ. وفهِمتُ غرَضَك أي قصدَك" [2]. نفس هذه الدلالة نجدها في معجم "العين" للخليل بن أحمد الفراهيدي(ت170هـ): " والغرض: الهدف"[3].

بينما جاء في "الصّحاح" للجوهري(ت 393هـ): " والغرض: الهدف الذي يُرمى فيه، وفهِمتُ غرضك، أي قصدَك" [4]. كذلك الحال في " تاج العروس من جواهر القاموس" للزبيدي(ت538هـ): "الغرضُ محرّكة: هدفٌ يُرمى فيه، كما في الصّحاح والعُباب، وقال ابن دريد: الغرض: ما امتثلتَه للرّمي، جمع أغراض [...] والغرض: القصدُ. يُقالُ: فهِمتُ غرضَك

---

[1] – الزّجاجي: الإيضاح في علل النحو، ص69.

[2] – أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، ط3، بيروت، 1994، ج3، ص196.

[3] – أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي: معجم العين، ج4، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الرشيد للنشر، بغداد 1982، ص364.

[4] – إسماعيل بن حمّاد الجوهري: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج3، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط 3، بيروت 1984، ص1093.

أي قصدَك، كما في الصّــحاح، يُقال: غرضُه كــذا، أي حاجتهُ وبُغيتهُ "[1]، ومنه قوله تعالـــى: ﴿ لحاجة في نفس يعقوب قضاها﴾[2]، أي لغرض[3]•.

هذا في اللّغة، أمّا في الاصطلاح فيُرادُ به ما يقصده المتكلّم ويفيده المتلقّي من الدّلالة التركيبية للكلام، حيث شكّل- ولوقتٍ بعيد- مستوى آخر من مستويات المعنى في التّراث البلاغي العربي، الذي شاع فيه إطلاق مصطلح المعنى على هذا المستوى(التركيبي)، وخلفية ذلك كون المعنى الذي نقبض عليه من السّياق -بالنسبة للبلاغيين العرب القدامى- يمثل المحور الرئيس الذي يشدّ ما دونه من مستويات المعنى، فمن ناحية يمثل الغاية التي من أجلها وضعت الكَلِمُ إزاء مدلولاتها القاموسية التي قُنِّنت في ظلها الصّيغُ والمباني النّحوية وفق ما تؤديه من معانٍ ووظائفَ، ومن ناحية أخرى يُعتبَر أصل المعنى في كل تعبير، تقريريًا كان أم بلاغيًا[4].

وباعتبار المعاني القاموسية والنحوية مجرّد صور وأنماط عقلية مجردة تتراكم في ذهن الإنسان بفعل احتكاكه بالبيئة اللغوية، فإنّ المعنى/الغرض هو نتاج النشاط الذي يقوم به الفرد المتكلّم، إذ يقوم عقله باستثارة تلك الصور المتراكمة المختزَنة لديه، يدخلها - بواسطة النّظم- في علاقات تفاعل، فتتجسّد رموزُها اللغويةُ على لسانه في أشكال وأنظمة معيّنة تعبّر عن أغراضه ومعانيه، حيث وصف عبد القاهر الجرجاني هذه المعاني بأنّها " معانٍ ينشئها الإنسان في نفسه، ويصرفها في فكره، ويناجي بها قلبه، ويُنظَر فيها عقله، وتوصف بأنها مقاصد وأغراض"[5].

---

[1] - محمد مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، ج1، منشورات دار مكتبة الحياة، ط1، بيروت 1306 هـ، ص59، ص61.

[2] - سورة يوسف: الآية 69.

[3] - أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير القرشي الدمشقي: تفسير القرآن العظيم، ج2، دار ابن حزم، ط1، بيروت 2002، ص 1518.

• - جاء في شرح ابن كثير أنّ يعقوب عليه السلام لما أمر أولاده أن يدخلوا مصر من أبواب متفرقة، خشي عليهم العين، وتلك هي الحاجة أو الغرض الذي قضاه الله له، لأنّ أولاده كانوا ذوي جَمالٍ وهيئة حسنة، ومنظر وبهاء، فخشي عليهم أن يصيبهم الناس بعيونهم.

[4] - يُنظَر: حسن طبل: المعنى في البلاغة العربية، ص59.

[5] - عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص384.

ومن بين المدارس التّراثية التي اهتمّت بالبحث في هذا المستوى مدرسة المعتزلة التي لو تفحّصنا مصنّفات أعلامها لوجدنا أنّ تناولهم للمعنى (التركيبي) قادهم إلى العناية بمفهوم القصد من خلال اشتغالهم على مفهوم المعنى الذي جعلوه بدوره مرتبطاً بمفهوم الكلام. ويرون في ذلك أنّ فكرة "القصد" تُولَد مع المواضعة الأولى، فهذا القاضي عبد الجبّار يقول: " اعلم أنّ الاسم يصير أسماً للمسمّى بالقصد، ولولا ذلك لم يكن بأن يكون اسماً له أولى من غيره، وهذا معلوم من حالِ مَن يريد أن يسمّيَ اسماً لضربَ من القصد، يبيّن ذلك أنّ حقيقةَ الحروف لا تتعلّق بالمسمّى لشيء يرجع إليه كتعلّق العِلم والقدرة بما يتعلّقان به، فلابد من أمر آخر يوجِبُ تعلّقه بالمسمّى، وليس هناك ما يوجِبُ ذلك فيه سوى القصد والإرادة. يؤيّد ذلك أنّ الاسم الواحد قد يختلف مسمّاه بحسب اللّغات لماّ اختلفت المقاصد فيه، فلولا أنه يتعلّق بالمسمّى بحسب المقصد، لم يصحّ ذلك فيه، ولذلك يصحّ تبديل الأسماء من مسمّى إلى سواه بحسب القصد" [1]. وهكذا فإنّ القصد يُولَد من رحم المواضعة، وهو الذي يوجّه دلالتها بمساعدة الإشارة، لذلك فعلاقة الدّال بمدلوله لدي القاضي عبد الجبّار علاقة إشارية محضة، وسيان في ذلك أسماء المعاني وأسماء الذّوات، بإقراره أنه عند تعذّر الإشارة لغياب المسّميات يقوم " الاسم عند ذلك مقام الإشارة عند الحضور"[2]، ومن ثم لا يدلّ الاسم على مسمّاه ما لم يكن للواضع غرض في ذلك، أو توجّه إلى إرادة تلك الدّلالة، والذي يؤكد ذلك – حسبه– هو اختلاف دلالة بعض الأسماء من لسان إلى آخر، حيث يمكن الاستشهاد هنا بالحادثة التي وقعت لــ "ضِرار بن الأزور" والتي أوردتها كتب السّير، لماّ أمره خالد بن الوليد في شأن بعض الأسرى [☆] المرتدّين بجملة "أدفِئهم يا ضرار!"، فقام ضرارٌ بضرب أعناقهم، لأنّ فعل الأمر "أَدفِئ" في لسان قومه "اليمن" يعني " اقتل"، فكان ردّ فعل الخليفة أن قال قولته الشّهيرة: "اللّهم إنيّ أبرأُ إليك ممّا فعل خالد". شواهد كثيرة يمكن إيرادها في هذا المقام، منها أنّ العرب مثلا، تجعل "العينَ" دلالة على "العين الجارحة"، وعلى نبع الماء، وعلى الجاسوس، وعلى المال، وعلى...، ونتيجة لذلك فلا وجود للعلامات اللغوية في

---

[1]– أبو الحسن القاضي عبد الجبار الهمذاني الأسدأبادي: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج5(الفِرق غير الإسلامية)، تحقيق محمود محمد قاسم، مراجعة إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، القاهرة 1960، ص160.

[2]– م ن، ص174.

[☆] – وقع ذلك في حروب الرّدة، التي قادها أبو بكر الصدّيق ﷺ، ضد القبائل التي ارتدت عن الإسلام، بعد وفاة الرّسولﷺ.

غياب شروط المواضعة والقصد، والإشارة. هكذا إذن كانت عناية المعتزلة بالقصد، حيث بلغت عنايتهم به إلى درجة أنهم جعلوه موازيًا للمواضعة التي اعتبروها لاغيةً بدونه.

واهتمامهم هنا بالقصد اهتمام سيميوطيقي (لا يتجاوز المستوى العلاماتي)، لأنهم عالجوه في علاقته بالألفاظ المفردة، ولم يبلغوا به مستوى الجملة أو التّعبير (الذي لم يشيروا إليه صراحة). ولسنا نعلم إن كانوا يريدون بمصطلحي "الاسم" و"مسمّاه" الألفاظ المفردة، أم أنهم يطلقونهما كلفظين مفردين ويريدون بهما الكلام عموما، بغض النّظر عن كونه ألفاظاً مفردة، أو جملا- من باب إطلاق الجزء لإرادة الكلّ- وإذا كان الأمر الثاني (وهو المحتمَل) فإنّ فكرة القصد ترتبط لديهم كذلك بالمستوى التّركيبي (السّياق الجُملي)، لأنّه إذا ثبتت "حاجة دلالة الكلام وما يجري مجراه إلى المواضعة، وجبَ[تْ] حاجته إلى القصد المطابق لها، لعلمِنا بأنه قد يحصل من غير قصد فلا يدلّ، ومع القصد فيدلّ ويفيد، فكما أنّ المواضعة لا بدّ منها، فكذلك المقاصد التي بها يصير الكلام مطابقًا للمواضعة. فلذلك قلنا: إنّه يدلّ بالمواضعة والقصد"[1].

أماّ نصر حامد أبو زيد فكان صريحًا في تعليقه لمفهوم "القصد" تعليقًا مباشراً بالتّركيب (لا الإفراد)، وذلك لما رأى أنّه " إذا كانت العلامات اللّغوية في حالة إفرادها لا ترتبط بمدلولالتها إلا ارتباط مواضعة واصطلاح، فإنّ التّركيب اللغوي لا يُنبِئ عن مدلوله بمجرّد المواضعة، بل لا بُدّ من اعتبار قصد المتكلّم في الكلام" [2]. ويعتقد أحد الباحثين أن " فكرة القصد قد بدأت بوصفها إرهاصًا أوليّاً مع المواضعة التي تتعلّق- أصلا- بالألفاظ المفردة ومن ثم أصبحت مظهراً حتميّاً في التركيب لتعود بالنتيجة إلى محصّلة موحَّدة تجمع كلاّ من الألفاظ المفردة والتركيبات تحت مفهوم العلامة السيميوطيقية"[3].

② - في طبيعته المنطقية:

وإذا كان ارتكاز علوم اللّغة عامة- والنحو والبلاغة خاصة- على المنطق أمرًا معروفاً لا ينكره مُنكِرٌ و لا يدحضه داحض، فإنّ الكثير من المعاني البلاغية تجد ما يقابلها من المعاني

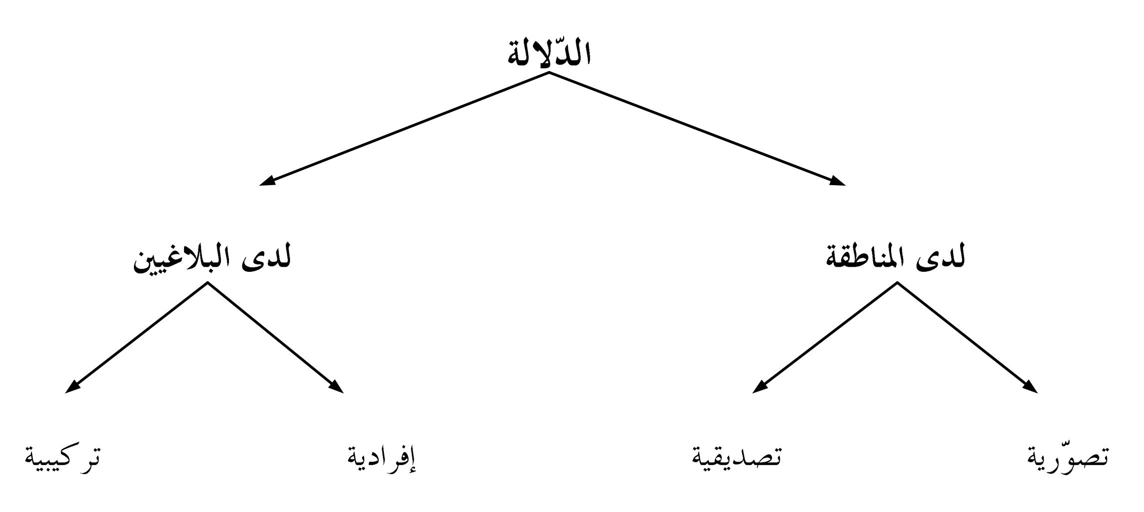
---

[1]- القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج15(النبوّات والمعجزات)، تحقيق محمود محمد قاسم، مراجعة إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، القاهرة 1960، ص163.

[2]- نصر حامد أبو زيد وسيزا قاسم: مدخل إلى السيميوطيقا، مقالات مترجمة ودراسات، دار إلياس العصرية، القاهرة 1986، ص104.

[3]- علي حاتم الحسن: التفكير الدّلالي عند المعتزلة، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، بغداد 2002، ص128.

المنطقية، أو على الأقل تقاربها أو تدنو منها، من ذلك وعلى سبيل المثال فإنّ المعاني المفردة لدى عبد القاهر الجرجاني ومن ذهب مذهبه من البلاغيين تقابلها المعاني التصوّرية لدى علماء المنطق، في حين أن المعنى التّركيبي عندهم يقابله التّصديق لدى المناطقة، حيث يبدو واضحاً تأثّر البلاغيين- في نظرتهم إلى المعنى التركيبي- بمفهوم "التّصديق" الذي قال به المناطقة، كما هو بادٍ في الشكل الآتي:



ويختلف التّصديق عن التّصوّر في كونه ليس إدراكاً للمفردات، بل إدراكَ نسبة هذه المفـــردات بعضها إلى بعض بالنّفي أو الإثبات، ومن ثم فإن المعانـــي التّصديقية معانٍ مـــركبة " تؤلف بعضها إلى بعض، وهي المعقولات المركّبة والمفصّلة، والمركبة هي التي أُثبتَ فيها معقول لمعقول، والمفصّلة هي التي سُلِبَ فيها معقول عن معقول" [1]، حيث يتوافق هذا مع قول الجرجاني "اعلم أنّ معاني الكلام كلها معانٍ لا تتصوّر إلاّ بين شيئين، والأصل الأوّل هو الخبر[...] ومن الثّابت في العقول والقائم في النّفوس أنه لا يكون خبرٌ حتى يكون مخبرٌ به ومخبر عنه، لأنه ينقسم إلى إثباتٍ ونفي، والإثبات يقتضي مثبتاً له، والنّفي يقتضي منفيّاً عنه. فلو حاولتَ أن تتصوّرَ إثباتَ معنىً أو نفيَه من دون أن يكون هناك مثبتٌ له ومنفيّ عنه حاولتَ ما لا يصحُّ في عقلٍ، ولا يقعُ في وهمٍ. ومن أجل ذلك امتنعَ أن يكونَ لك قصدٌ إلى شيءٍ مُظهَرٍ أو مُقدَّرٍ مُضمَرٍ. وكان لفظك به إذا أنت لم ترد ذلك وصوتٌ تصوِّته سواء[...] وإن أردتَ أن تُستحكمَ معرفةُ ذلك في نفسك فانظر إليك، إذا قيل لك: ما فعل زيدٌ ؟ فقلتَ: خرجَ. هل يُتصوّرُ

---

[1] – أبو نصر الفارابي: كتاب في المنطق– العبارة، تحقيق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص 26.

أن يقعَ في خلدك من "خرج" معنىً من دون أن تنويَ فيه ضميرَ زيد؟ وهل تكون إن أنتَ زعمتَ أنك لم تنوِ ذلك إلا مُخرجاً نفسك إلى الهذيان؟ وكذلك فانظر إذا قيل لك: كيف زيدٌ؟ فقلتَ: صالحٌ، هل يكون لقولك: " صالحٌ " أثر في نفسك من دون أن تريد "هو صالحٌ " ؟ أم هل يَعقِلُ السّامعُ منه شيئاً إن هو لم يعتقد ذلك؟ فإنه مماّ لا يبقى معه لعاقل شكّ أن الخبرَ معنىً لا يُتصوّر إلاّ بين شيئين يكون أحدهما مثبتاً والآخرُ مثبتاً له، أو يكون أحدهما منفياً والآخرُ منفياً عنه، وأنه لا يُتصوّرُ مثبتٌ من غير مثبَتٍ له، ومنفيٌّ من دون منفيٍّ عنه. ولمّا كان الأمر كذلك أوجبَ ذلك أن لا يُعقَلَ إلا مِن مجموعِ جملةِ فعل واسم كقولنا: خرج زيدٌ، أو اسم واسم كقولنا: زيدٌ منطلقٌ. فليس في الدّنيا خبرٌ يُعرَفُ من غير هذا السّبيل، وبغيرِ هذا الدّليل. وهو شيء يعرفه العقلاء في كلّ جيل وأمّة، وحكمٌ يجري عليه الأمرُ في كل لسانٍ ولغةٍ"[1].

فمعاني الكلام لدى عبد القاهر ومثلما هو بادٍ في عبارته هذه، ليست سوى تلك النّسب والعلاقات التي يقيمها المتكلم بين معاني الكلم، وكلامه هاهنا يوحي بأن معاني الكلام في نظره تؤُول أساساً إلى معنى التّصديق، "وذلك لأنه يرى أن الخبر هو أول المعاني وأصلها، وليس ذلك- فيما يبدو- إلاّ لأنّ علاقتيه(الإثبات والنفي)هما علاقتا (التركيب والتفصيل) المنطقيتين وهو رأيٌ نجده لدى كثير غير عبد القاهر، وقد ترتب عليه إرجاعُ كل معاني الكلام إلى معنى الخبر"[2].

في الوقت الذي يحيل فيه المناطقة – ومعهم الفلاسفة – الإدراك التصوّري إلى قوة من قوى النّفس الباطنة هي "الحافظة" أو العقل النظري، فإنهم في الوقت نفسه يحيلون التّركيب والتّفصيل بين المعاني- والذي يصطلحون عليه بــ"التصديق"- إلى قوة أخرى ألا وهي "المفكّرة" أو العقل بالفعل[3]. وعلى أساس هذا التمييز، يفرّق الباحثون بين الدّلالات القاموسية والنّحوية والتركيبية. ومن اللّغويين العرب القدامى الذين أقاموا هذه التّفرقة، ابن جنيّ الذي ميّز بين "الدّلالة اللّفظية والصّناعية والمعنوية"، فيعني بالأولى دلالة مادة اللّفظة على معناها المعجمي، وبالثانية دلالة صيغتها على وظيفتها النّحوية، وبالثالثة دلالتها على المعنى المقصود من الكلام، وإدراك الدّلالتين الأوليَين في نظره هو من باب المعلوم بالمشاهدة، أمّا الدلالة المعنوية فيراها " لاحقةً بعلوم الاستدلال، وليست في حيز الضروريات، ألا تراك حين تسمع

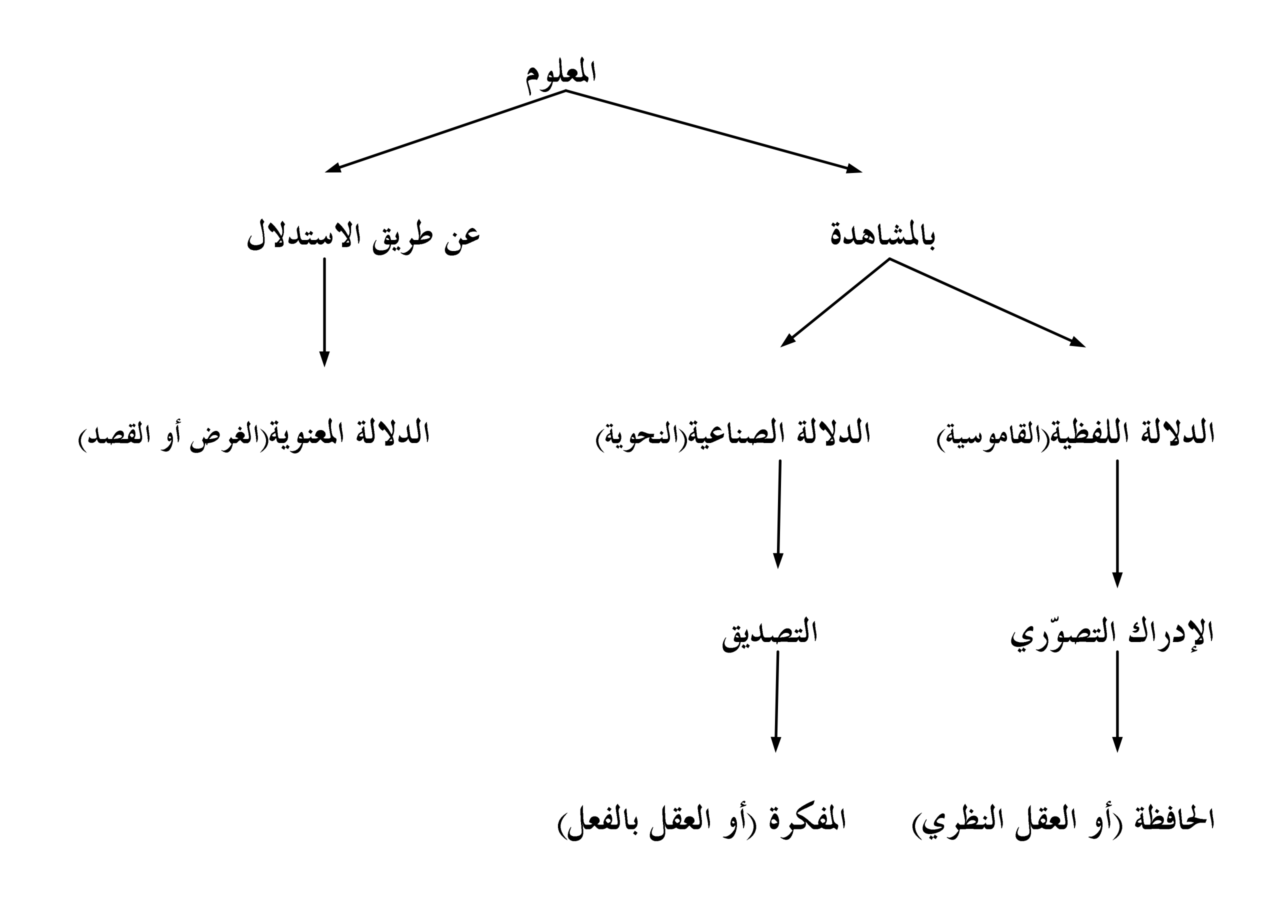
---

[1] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 383.

[2] – حسن طبل: المعنى في البلاغة العربية، ص60.

[3] – م ن، ص ن.

ضرب قد عرفتَ حدثه، وزمانه، ثم تنظر فيما بعد، فتقول: هذا فِعلٌ، ولابدّ له من فاعل، فليتَ شِعري من هو؟ وما هو؟ فتبحث حينئذٍ إلى أن تَعلمَ الفاعلَ من هو وما حاله، من موضعٍ آخر لا من مسموعٍ ضربَ"[1]، حيث يمكن تبيّن تفرقة ابن جنّي بين الدّلالات الثلاث في الشكل التالي:



فجَعْلُ ابن جني الدّلالتين اللّفظية والصّناعية(القاموسية والنحوية) من باب المعلوم بالمشاهدة، عائدٌ إلى كون كل منهما "صورةً ثابتة تُختَزن في ذهن الفرد بحيث يمكنه استثارتها بيُسر وتلقائية كلّما طرقَ سمعَه رمزُها العرفي الخاص، أماّ الدلالة المعنوية فهي لا تُدرك من الكلمة في ذاتها، بل من علاقتها بغيرها من الكلمات، ومن ثم فإنّ وسيلةَ إدراكها هي عقل المتكلّم وما يقوم به فكرُه من بحثٍ ونظر واستدلال حتى يَتِمَّ له إدراك طبيعة تلك العلاقة"[2].

[1] – أبو الفتح عثمان ابن جني: الخصائص، ج3، تحقيق محمد على النجّار، دار الكتب المصرية، القاهرة (د ت)، ص98.

[2] – حسن طبل: المعنى في البلاغة العربية، ص61.

إنّ محاولة الحفر في الجذور الفكرية والأسس العلمية التي انطلق منها علماء البلاغة في تحديدهم لأجهزتهم المفاهيمية وتصوراتهم الإدراكية، كفيلة بكشف ارتكازهم على نتائج البحوث المنطقية، وإبراز إفادتهم منها في مواطن غير قليلة من بحوثهم، فلو حاولنا الموازنة مثلاً بين مفهوم البلاغيين للخبر، بمصطلح التّصديق عند المناطقة، لوجدنا تقاربًا كبيراً بينهما؛ فنهلُ البلاغة من المنطق على غرار غيرها من العلوم اللّسانية قديما وحديثا يمكنه تبرير ذلك، ومن الأمثلة التي يمكن أن نسوقها هاهنا أنّ البلاغيين وهم يعرّفون الخبر لا ينأون عن تعريف المناطقة للتّصديق بأنه "إدراك النّسبة بين طرفين" [1] أو " إدراك الشيء مع الحكم عليه" [2]، أو اختصاراً " ما يحتمل الصدّق والكذب"، وتعريفاتهم هذه على كثرتها، تظل دالّة على أن المعاني التّصديقية حسبهم هي تلك " النّسب الذّهنية التي يقيمها المتكلم بين المعاني المفردة، والتي تتّفق أو تختلف مع النّسب الخارجية المتحقّقة في الواقع، ومقتضى ذلك أن تلك المعاني لا تُنسب إلاّ إلى المتكلّم، لأنها وليدةُ فكره ونتاجُ قصده، ومن هنا كانت مَنَاطَ الحكم عليه بالصّدق أو الكذب" [3] كذلك فإنّ الخبر بوصفه " أول معاني الكلام وأقدمها والذي تستند سائر المعاني إليه وتترتب عليه" [4]، لا يخرج في تعريف البلاغيين له عن هذا التعريف، حيث أورَد له ابن فارس باباً خصّه به وسمّاه باسمه جاء فيه أنّ " الخبر ما جازَ تصديقُ قائله أو تكذيبُه" [5]، كذلك نقف في دلائل الإعجاز على تصريح عبد القاهر: " أنه لا يُتصوّرُ الخبرُ إلاّ بين شيئين: مخبر ومخبر عنه، وينبغي أن يُعلَمَ أنه يحُتاج من بعد هذين إلى ثالث. وذلك أنه كما لا يُتصوّر أن يكون هاهنا خبرٌ حتى يكون مخبرٌ به ومخبر عنه. كذلك لا يُتصوّرُ أن يكون خبرٌ حتى يكونَ له مُخبِرٌ يصدر عنه، ويحصل من جهته، ويكونَ له نسبةٌ إليه، وتعود التبعةُ فيه عليه. فيكون هو الموصوف بالصّدق إن كان صدقًا، وبالكذب إن كان كذبًا " [6]، أماّ السّكاكي (ت 626هــ) فقد عرّفه في مفتاحه قائلا: " الخبر هو الكلام المحتمل للصّدق والكذب، أو التصديق والتكذيب" [7].

---

[1] – مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة 1983، ص45.

[2] – ابن سينا: النّجاة مختصر الشّفاء، مراجعة ماجد فخري، دار الآفاق، بيروت 1985، ص15.

[3] – حسن طبل: المعنى في البلاغة العربية، ص 61.

[4] – عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ص 276، 277.

[5] – أحمد بن زكريا بن فارس: الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تعليق أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 1997، ص179.

[6] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص373 – 374.

[7] – السكاكي: مفتاح العلوم، ص71.

وبخصوص الخبر يؤكد عبد القاهر حقيقتين تتعلّقان به:

أولهما: أنه وعكس ما قد يتبادر إلى الذّهن، فإنّ دلالة اللّفظ لا تتلخّص في وجود المعنى أو عدمه، وإنما دلالته هي الحكم على المعنى بالوجود أو العدم، إذْ " ليس الأمر على ما قالوه من أنّ المعنى في وصفنا اللفظَ بأنه خبرٌ أنه قد وُضِع لأن يدلّ على وجود المعنى أو عدمه، لأنه لو كان كذلك لكان ينبغي أن لا يقعَ من سامعٍ شكٌّ في خبرٍ يسمعُه وأن لا تسمعَ الرّجلَ يثبتُ وينفي إلا علمتَ وجودَ ما أثبتَ وانتفاء ما نفى. وذلك ممّا لا يُشَكُّ في بطلانه وجبَ أن يَعلَمَ أنّ مدلولَ اللفظ ليس هو وجود المعنى أو عدمه، ولكن الحُكمَ بوجود المعنى أو عدمه، وأن ذلك أي الحكم بوجود المعنى أو حقيقةُ الخبر، إلاّ أنه إذا كان بوجود المعنى من الشيء أو فيه يسمّى إثباتاً. وإذا كان بعدم المعنى وانتفائه عن الشيء يسمّى نفياً"[1].

ثانيهما: أنّ مردّ الإثبات والنّفي في الخبر لا يؤول إلى النّسبة الخارجية القائمة بين طرفي كل منهما، بل إلى النّسبة العقلية المتمثلة في حكم المتكلّم، باعتبار " أنّه لا يتصوّر مُثْبَتٌ من غير مثبَتٍ له، ومنفيٌّ من غير منفيٍّ عنه. فلما كان الأمر كذلك أوجب ذلك أن لا يُعقَل إلاّ من مجموع جملة فعل واسم كقولنا: خرجَ زيدٌ، واسم و اسم كقولنا: زيدٌ خارجٌ. فما عقلناه منه وهو نسبة الخروج إلى زيدٍ لا يرجعُ إلى معاني اللّغات، ولكن إلى كون ألفاظِ اللّغات سماتٍ لذلك المعنى، وكونها مُرادةً بها. أفلا ترى إلى قوله تعالى: ﴿ وعلّمَ آدمَ الأسماءَ كلَّها ثمّ عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين ﴾[2] أفترى أنّه قيل لهم: أنبئوني بأسماء هؤلاء، وهم لا يعرفون المُشار إليهم بهؤلاء؟" [3]. هذه الرّؤية تبنّاها السّكاكي في مفتاحه والتي ربّما يكون قد اقتبسها عن عبد القاهر إذ يقول: " اعلم أنّ مرجع الخبرية واحتمال الصّدق والكذب إلى حكم المُخبِر الذي يحكمه في خبره بمفهوم لمفهوم"[4].

[1] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 384.

[2] – البقرة: الآية 31.

[3] – عبد القاهر الجرجاني: م س، ص 392.

[4] – السكاكي: مفتاح العلوم، ص72.

الفصل الثاني

الغرض من وجهة نظر تداولية

بدأ اهتمام العلماء العرب القدامى بالمعنى باكرًا، يستوي في ذلك نحويّوهم وبلاغيّوهم ومفسّروهم ومناطقتهم و... مع اختلاف في درجة الاهتمام وصفته، فمنهم من كان اهتمامه به مباشرًا، أي شكّلَ أولوية لديه كعلماء النّحو والبلاغة باعتبارهم أهل الاختصاص، ومنهم من لم يكن اهتمامه به مباشرًا، وإنّما ساقه إليه اشتغاله على تخصّص آخر، ومن هذه الفئة المناطقة والفقهاء. وعليه فإنّ اهتمام هؤلاء بالمعنى كان وليد اهتمامهم بالكلام واشتغالهم بمباحثه، حيث شكل الكلام أحد أقدم المواضيع اللّغوية التي بَحث فيها هؤلاء العلماء.

ومن النّتائج التي توصّل إليها هؤلاء العلماء: أن الكلام نظمٌ على هيئة خاصة فحدّوهُ بمواصفات معيّنة متى توفّرت فيه كان كلامًا ومتى انتفت منه لم يكن كلامًا. فهذا القاضي عبد الجبّار المعتزلي [ت 514] يرى في حدّ الكلام " أنّه ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة، حصل في حرفين أو حروف، فما اختص بذلك وجبَ كونه كلامًا، وما فارقه لم يجب كونه كلامًا. وإن كان من جهة التّعارف لا يوصف بذلك، إلا إذا وقع ممّن يفيد أو يصحّ أن يفيد، فلذلك لا يوصف منطق الطّير كلامًا، وإن كان قد يكون حرفين أو حرفاً منظومة "[1] والمُلاحَظ في كلامه إشارتُه للتّعريف الشّائع للكلام والقائم على الإفادة، وإقراره بصحّته، لفساد اعتبار لغة الطير (كما هو الحال لدى الببغاء مثلا) كلامًا باعتبارها حروفا منظومة على وجه خاص، إلاّ أنّ فراغها من الإفادة يخرجها من زمرة الكلام، وإذ ذاك لا فرق بينها وبين خرير الماء، أو صرير الباب، هذا واختلاف جنس الصّوت إنما " يختلف للوجه الذي يحدث عليه، فقد يكون صوتًا مفيدًا غيرَ مقطّع، وقد يكون مقطّعا في جنس واحد، وقد يكون مقطّعًا في جنسٍ على وجهٍ يتّصل تارة في الحدوث وينفصل أخرى، وقد يحدث على وجهٍ يكون حرفًا وحروفًا، وقد يحدث على وجهٍ لا يوصف بذلك، كصرير الباب، وإن كان قد يكون من جنس بعض الحروف وإنّما تُكشف الحروف بأن يحدث الصّوتُ في بنية ومخارج مخصوصة، كبنية الفم وغيره"[2].

فالكلام حسبَه إما صوتٌ وحينئذ يستحيل أن يكون مفيداً، وإمّا حرفٌ، ومتى كان كذلك وانتظم مع غيره أفاد " وليس كذلك حال كون الكلام حروفًا وأصواتًا، لأنّ كونه أصواتًا قد يحصل ولا

[1]– أبو الحسن القاضي عبد الجبار الهمذاني الأسدأبادي: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج7(خلق القرآن) ، تحقيق إبراهيم الأبياري، إشراف طه حسين، القاهرة 1960، ص6.

[2]– م ن، ص 6–7.

يكون كلامًا، ولا يحصل حروفًا منظومة إلاّ وهو كلام"[1]. ويستمرّ القاضي عبد الجبار في دفاعه عن إفادة الحروف المنظومة، مؤكدًا عدم تعارض رأيه مع رأي النحويّين الذين يصنّفون الكلام إلى اسم وفعل وحرف مثلما رأينا في مبحث "المعنى النحوي" مع عبد القاهر يقول: " فليس ما يقوله أهل العربية، من أنّ الكلام اسم وفعل وحرف جاء لمعنى، بقادحٍ فيما قلنا لأنهم قصدوا إلى الكلام الذي حدّدناه فصنّفوه أصنافًا، ولم يدفعوا كون جميعِه حروفًا منظومةً نظامًا مخصوصًا ولم يقصدوا بقولهم: "وحرف جاء لمعنى"[☆] إلى ما ذكرناه، فليس لأحدٍ أن يقول: قد سمّوا ما هو حروف– ليس بحرف– كلامًا. فإن قالوا: فهلا قلتم: إنّ الحرف الواحد قد يكون كلامًا، نحو قول القائل في الأمر: عِ: عِه يا رجل، و[ق]: قِه. إلى ما شاكله. فهلاّ تبيّنتم بذلك فساد حدّكم من حيث خرج منه الحرف الواحد، مع أنه كلام! فإن قلتم: إنّ ذلك ليس بكلام فحدّنا سليم"[2].

ولم يتوقّف اهتمام علمائنا القدامى بالمعنى عند هذا الحدّ، بل راحوا ينشئون له تخصّصاً داخل تخصّص البلاغة أسموه علم المعاني، وهو ثالث فروع البلاغة المعروفة: البيان والبديع والمعاني. وضمن علم المعاني هذا، عالجوا الكثير من المباحث والموضوعات كموضوع الإفادة، والقصد، والإفهام، والمغالطة أو التضليل، والتنغيم، وهي قضايا عَنِيت بها التداولية – التخصّص المتفرّع عن اللسانيات الحديثة– في محاولتها تطبيق ما توصّلت إليه الفلسفة والمنطق من نتائج من خلال تحليلهما للأفعال الكلامية. أين عُدَّ " تحليل أفعال الكلام هو الغرض الرئيسي للتداولية، حيث لا يمكن أن يتم بدون فهم مسبق لمعنى الفعل أو التصرّف[...] وينبغي التأكيد على أنّ ما أنجز في الفلسفة والمنطق من تحليل لأفعال الكلام لا يعدّ موضوعًا هامشياً فضلة في النظرية اللسانية. وذلك أننا في حال تكلّمنا ننجز شيئًا ما، أعني أمرًا ما يكون أوسع من مجرّد التكلّم [...] وينبغي أن نضيف أن استعمال اللغة ليس هو إنجاز فعل مخصوص فقط، وإنما هو جزء كامل من التفاعل الاجتماعي" [3]. فتركيز التداوليين على التفاعل الاجتماعي – مثلما هو الحال لدى " فان دايك Teun A.Van Dijk" أحد أشهر رواد هذا التيار اللّساني– هو إقرارٌ منهم على أهمية الجانب التواصلي في التداولية الذي كثيراً ما يلتصق بتعريفها، إذ يُعتبر الكشف

---

[1]– القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج7 (خلق القرآن)، تحقيق إبراهيم الأبياري، ص9.

[☆] – وهذا رأي سيبويه في كتابه.

[2]– م ن، ص ن.

[3]– تيون.ا. فان دايك: النص والسياق،استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ترجمة: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء 2000، ص227.

عن التواصل اللّغوي وتفسيره، أي تحليل الظواهر اللغوية عند الاستعمال، الوظيفة الأساسية التي تُعنى بها التداولية، وذلك ما يميّزها عن الدرس اللّساني الذي ساد قبلها، والمكتفي بوصف هذه الظّواهر بالوقوف على جانبها البنيوي، ورصد حدودها وأشكالها، فأسقط الجانب الاستعمالي (التواصلي) من اهتماماته. ولا بد من الإشارة إلى أنّ ظاهرة "أفعال الكلام" تعدّ مبحثا بالغ الأهمية لدى تيار التداولية، ألقى بظلاله على درسها، حيث " أصبح مفهوم الفعل الكلامي Speech act نواةً مركزية في الكثير من الأعمال التداولية. وفحواه أنه كلّ ملفوظٍ ينهض على نظامٍ شكليّ دلالي إنجازي تأثيري. وفضلاً عن ذلك، يُعدّ نشاطًا ماديًا نحويًا يتوسّل أفعالاً قولية Actes Locutoires لتحقيق أغراضٍ إنجازيه Actes illocutoires (كالطلب والأمر والوعد والوعيد...ألخ) وغايات تأثيرية Actes Perlocutoires تخصّ ردود فعل المتلقّي (كالرّفض والقبول). ومن ثمّ فهو فعلٌ يطمح إلى أن يكون فعلاً تأثيريًا، أي يطمح إلى أن يكون ذا تأثيرٍ في المخاطب، اجتماعيًا أو مؤسّساتيًا، ومن ثمّ إنجاز شيء ما"[1].

و لو شئنا التوضيح فإنّ أوستين (1911-1960) Jonh Langshaw Austin في نظريته رأى أنّنا حين نتلفّظ بجملة أو عبارة ما، فإنّنا لا نمارس عملية الكلام مثلما قد يُفهم فحسب، وإنّما " ننجز ثلاثة أفعال متزامنة:

1- إنّنا نُنجز عملاً كلاميًا بما أنّنا نمفصل بين الأصوات ونركّب، وبما أنّنا نستدعي فيه أيضًا المفاهيم التي تمثّلها الكلمات ونربطها نحوًا.

2- ونُنجزُ فعلاً كلاميا تحقيقيا [إنجازيًا]، بما أنّ التلفّظ بالجملة يكوّن في ذاته عملاً معيّنا (تحوّلاً معيّنًا للعلاقات بين المتكلّمين): إنّني أنجز عمل الوعد بقولي: "أعِدُ..."، كما أنجِزُ عمل الاستفهام بقولي: "هل...؟". وإنّ هذا العمل لَهُوَ من جهةٍ عملٌ مُنجَزٌ في الكلام نفسِه، وليس نتيجةً (نريدها أو لا) للكلام. وهو من جهةٍ أخرى مفتوح دائمًا وعموميّ. وإنّنا لا نستطيع بهذا المعنى أن ننجِزَهُ من غير أن نعلمَ بأنّنا ننجِزه (نحن لا نستطيع أن نعِدَ أو أن نأمرَ من غير أن نخطِرَ في الوقتِ نفسِهِ المُرسَلَ إليه[المخاطَب] بالأمر أو بالوعد). ويمكن للأداء الظّاهر، بسبب هذا أن يفسّرَه عمومًا(" آمُرُك بـــ..."، "أعِدُك بـــ..."). وأخيرًا فإنّ عمل الكلام التحقيقي

---

[1] - مسعود صحراوي: التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة " الأفعال الكلامية" في التراث اللساني العربي، ط 1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 2005، ص40.

[الإنجازي] عملٌ تواضعيّ على الدّوام. وإنّنا لن نفهمَ من هذا أن المادة الصّوتية المستعملة في إنجازه هي مادة قسريّة (وهذه حال كل تعبير لساني). ويريدُ أوستين أن يثبِت على وجه الخصوص أنّ فعل الكلام التحقيقي [الإنجازي] ليس نتيجة منطقية أو نفسيّة لمضمون عقليّ تمّ التعبيرُ عنه في الجملة الملفوظة (وإنّه لمن هذا القبيل أن لا تكون عبارة "أعِدُك بـــ..." التي تُستخدَم في الوعد نتيجة للمضمون الظاهر للجملة التي تبدو – أنّها سمةٌ من السّماتِ التّحديدية للوعد الظاهر – أنّها تشير أنّ المتكلّم جارٍ في وعده). ولذا فإنّ عمل الكلام التحقيقي [الإنجازي] لا يُنجَز إلا عن طريق وجود نوعٍ للطّقوس الاجتماعية، تعزو إلى مثل هذه الصّياغة، التي يستخدمها الشّخص في مثل هذه الظّروف قيمةَ الفعل المحدّد.

3– ونُنجزُ عملَ الأثرِ غيرِ المباشر للكلام بما أنّ التّعبيرَ يُستخدَمُ لغاياتٍ أكثر بُعدًا، وأنّ المُكالَم [المُخاطَب] قد لا يستطيع إدراكها مع استحواذه على اللغة. وهكذا فإنّنا إذ نسأل شخصًا ما، فيمكن أن يكون هدفنا أن نقدّمَ له خدمةً، أو أن نُربكَه، أو أن نجعلَه يعتقد أنّنا نحترمُ رأيَه إلى آخره (وستلاحظ أنّ عمل الأثرِ غيرِ المباشر للكلامِ، على عكس الكلام التحقيقي [الإنجازي]، يمكن أن يبقى مستقرًّا: إنّنا لسنا في حاجةٍ لكي نربِك شخصًا، أن نخبِره أنّنا نسعى لإدراكه)[1] .

وبالإضافة إلى مبحث أفعال الكلام، نجد في الدّراسات اللّغوية العربية القديمة كثيرًا من القضايا التّداولية التي شدّت انتباه الدارسين، وامتزجت ببحثوهم، من ذلك مثلا تركيزهم على دور المتكلّم في صياغة الخطاب وإنتاجه، واهتمامهم بالمُخاطَب(السّامع) الذي يتوجه إليه هذا المتكلّم في كلامه، هذا بالإضافة إلى بحثهم عمّا يمكن أن يفيد من عناصر في العملية الإبلاغية دون أن نغفل تصنيفهم للأساليب وفق معيار الصّدق والكذب مثلما فعلوا أحيانًا في تمييزهم بين الخبر و الإنشاء، وتشديدهم على قاعدة " مطابقة المقام لمقتضى الحال"، فأجمعوا على أن " فعل التكلّم" توجهه غاياتٌ، ويسعى صاحبه(المخاطِب) إلى بلوغ مقاصد وأهداف، اصطلحوا عليها بمصطلح "الأغراض"، واكتشفوا أنّ المتكلّم أثناء توجّهه للمخاطب يراعي ما أسموه بالمقام، وأن طرفي الحوار (المخاطِب، والمخاطَب) يضفيان على الكلام دلالات ضمنية أو حافّة Connotations غير تلك الظاهرة في الخطاب Discour .

---

[1]– أوزوالد ديكرو، وجون ماري سشايفر: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ترجمة منذر عياشي، ط 2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 2007، ص 693–694.

ومن أبرز المفاهيم التداولية التي أخذها العلماء العرب قديمًا بعين الاعتبار: " قصد المتكلّم أو(غرضه) (le Sens-visée) حيث اعتبِر إلى جانب " المواضعة" ركيزتين أساسيتين في الوقوف على معاني الكلام، كما كان الحال مع المعتزلة، وعلى رأسهم القاضي عبد الجبّار وتعليل ذلك أنّه " لما كانت المعاني سابقة للألفاظ والعبارات فإنّ دلالة هذه على تلك تتوقف على المواضعة وقصد المتكلم، وهما عنصران متداخلان متكاملان لأنهما يقومان في الحقيقة مقام الإشارة: فكما أن الإشارة إلى شيء معيّن، باليد مثلا، تفيد أنك تقصد ذلك الشيء، فهي تقضي كذلك أن يكون هناك شخص أو أشخاص آخرون تتوجه إليهم بالإشارة لتبلغهم مرادك. إنّك إذ توجّه أنظارهم وعقولهم إلى الشّيء الذي تشير إليه تحقّق بإشارتك تلك نوعًا من وحدة القصد لديهم، أي نوعًا من الاتّفاق بينهم. وهذا الاتّفاق، أو وحدة القصد، هو ما سيعبّر عنه بـــ "المواضعة"، عندما تستعمل أسماء المعاني والصّفات، وكذا العبارات المفيدة، مكان الإشارة. وكما أن "قصد المتكلّم" هو الذي يحدّد للإشارة دلالتها وللّفظ معناه، فإنّ المواضعة هي التي تعمل على تثبيت المعنى للألفاظ والعبارات" [1]، فلا يمكن الاعتداد بالمواضعة وحدها– رغم كونها ضرورية في جعل الكلام مفيدًا– في الاستدلال بكلام المتكلّم على غرضه، لعدم كفايتها لذلك بات ضروريا لدي القاضي عبد الجبار من اعتبار قصد المتكلّم، مادام أنّ الكلام حسبَه " قد يحصل من غير قصدٍ فلا يدل، ومع القصد فيدل ويفيد. فكما أنّ المواضعة لا بدّ منها فكذلك المقاصد التي بها يصير الكلام مطابقًا للمواضعة، فلذلك قلنا: إنه يدلّ بالمواضعة والقصد" [2] وبذلك لا يمكن للدّلالة أن تتحقّق لدى القاضي عبد الجبّار إلاّ بتوفّر هذين العنصرين، ويعلّل ذلك بقوله: " وإنّما اعتبر حال المتكلم لأنه لو تكلّم به و لا يعرف المواضعة أو عرفها ونطق بها على سبيل ما يؤدّيه الحافظ أو يحكيه الحاكي أو يتلقّنه المتلقّن أو تكلّم به عن غير قصد، لم يدلّ. فإذا تكلّم به وقصد وجه المواضعة فلا بدّ من كونه دالاً إذا علم من حاله أنه يبيّن مقاصد" [3]، ويضيف مدافعًا عن رأيه هذا قائلا: " فإن قالوا: هلاّ حدّدتم الكلام بأنه ما أفاد مراد المتكلّم، أو ما تُفهم منه مقاصد المتكلّم؟. قيل له: لأنّ ما ذكرته يوجب كون الإشارة التي يفهم بها مراد

---

[1] – محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص68– 69.

[2] – القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج15، ص162.

[3] – م ن، ج16 (إعجاز القرآن)، تحقيق أمين الخولي، ص 36.

المُشير كلامًا، وكذلك سائر ما يُتواضع عليه من حركات وغيرها، وكذلك القول في الكتابة. ويوجب أن كلام المبرسم الهاذي ليس بكلام، لأنه لا يُفهم مراده"[1].

ويتّضح من هذا النّص أنّ الكلام في غياب القصد – الذي يركّز عليه عبد الجبّار– لا يمكن الاعتداد به، لأنّ فراغ الكلام من القصد إبطالٌ لوظائفه، وبخاصة وظيفتيه الإفهامية و الإبلاغية ويضرب لنا مثلا بكلام المبرسم (المجنون) في هذيانه، أين لا يحيل كلامُه على موضوع معيّن قابل للفهم فسيّان حينئذ بينه وبين النّائم، باعتبار الهذيان الصّفة الجامعة بين كلاميهما.

فظاهرة "أفعال الكلام" هذه تشكّلت في الدّرس اللّغوي العربي القديم، وعولجت ضمن مباحث علم المعاني، الذي يُعتبر مبحث " الخبر والإنشاء" أحد مباحثه الأساسية، حيث توزّعت دراسته بين النحو والبلاغة والمنطق وأصول الفقه.

فوعي علمائنا بأهمية "أفعال الكلام" يمكن أن نستشفّه حتى في تعريفهم للبلاغة التي لا تعدو لديهم أن تكون سوى " إبلاغ المتكلّم حاجته بحسن إفهام السّامع"[2].

وانطلقنا في محاولتنا رصد الظواهر التداولية في دلائل الإعجاز لدى عبد القاهر الجرجاني، من محاولة الحفر في علم المعاني بوصفه أحد فروع علم البلاغة الثلاثة المشهورة فسعينا إلى الوقوف على أسلوبي الخبر والإنشاء بوصفهما مبحثين تداوليين و" يشكلان ثنائية محورية في النّظرية الدّلالية التراثية [...] تتمركز على مفهوم الأعمال اللغوية"[3].

لكن وبعد قراءتنا المتكرّرة لدلائل الإعجاز لاحظنا اكتفاء مصنّفه بدراسة ظاهرة "الخبر" وإقصاءَه ظاهرة "الإنشاء" من دائرة بحثه، بحيث لم نعثر له (مصطلح الإنشاء) على أدنى إشارة من عبد القاهر، وإن كان قد قال في تعريفه للبيان: " إنّما هو خبرٌ واستخبارٌ، وأمرٌ ونهيٌ "[4] ومعلومٌ أنّ الأمر والنّهي صورتان من صور الإنشاء، إلاّ أن قوله هذا جاء في معرض تعريفه للبيان. ومردّ ذلك – في اعتقادنا – إلى تأخّر اكتشاف مبحث "الإنشاء" والاصطلاح عليه، إذ

---

[1] – القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج7، ص11.

[2] – عبد العزيز عتيق: علم المعاني، دار النهضة العربية، بيروت 1985، ص8.

[3] – خالد ميلاد: الإنشاء في اللغة العربية بين التركيب والدلالة، المؤسسة العربية للتوزيع، ط1، تونس 2001، ص 499 (الهامش).

[4] –عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص23.

المعروف أنّه من المباحث البلاغية التي ظهرت إلى سطح الدراسات البلاغية بعد عهد عبد القاهر الجرجاني، تقريبًا في زمن أبي يعقوب السّكاكي.

والذي يدفعنا إلى البحث في مقولة "الخبر" البلاغية، ودراسة أبعادها التداولية والخطابية اعتبار " نظرية الخبر والإنشاء عند العرب – من الجانب المعرفي العام – مكافِئةً لـــ: مفهوم الأفعال الكلامية" عند المعاصرين" [1] والتي مفادها أنّ كل ملفوظ ينهض على نظام شكلي دلالي إنجازي تأثيري [2] ، وبمعنى آخر أننا حين نتلفّظ كلامًا لا نمارس اللّغة أو نستعمل الكلام فحسب، بل ثمة ثلاثة أفعالٍ نؤديها في الأصل:

1- نمارس اللّغة أي (نقول، ننطق بالكلام) ACTES LOCUTOIRES.

2- نحقق أغراضًا (كأن نأمر أو نعِد أو نطلب...)ACTES ILLOCUTOIRES.

3- ونسعى إلى التأثير في المخاطَب فيستجيب أو يرفض ACTES PERLOCUTOIRES .

ومن ثم فإننا ننجز أفعالا بواسطة الكلمات إن صحّ التعبير، وهذا ما عناه أوستين بنظريته "القول من حيث هو فعل، أو كيف ننجز الأفعال بالكلمات" [☆] How to things with words

المترجمة إلى الفرنسية Quand dire ,c'est faire. إذن وحسب هذا الطرح "الأوستيني" فإن الخبر بوصفه أحد ضربي الجملة العربية يقع في خضمّ مقولة أفعال الكلام التداولية، ويعزو أحد المشتغلين بحقل البلاغة في العصر الحديث نشأة البحث في موضوع "الخبر والإنشاء" في التفكير العربي إلى نشأة الجدل حول فتنة "القول بخلق القرآن" في عهد الخليفة العبّاسي المأمون [3]، ولسنا هنا بصدد الحفر في " نشأة مفهوم الخبر والإنشاء" بقدر ما نحن ساعون إلى محاولة الوقوف على تصوّر علمائنا القدامى لهذين المفهومين. إذن فقد " بنى المعتزلة قولهم بخلق القرآن على أساس أن ما تضمنّه لا يخرج عن واحد من ثلاثة: أمر ونهي وخبر، وذلك مما ينفي عنه صفة القِدم. ومن هنا جاء تحديد المعتزلة لمفهوم الخبر من حيث صدقُه وكذبه، ومن رجال الاعتزال الذين أبدوا رأيهم في ذلك إبراهيم بن يسار النّظّام البصري وتلميذه

---

[1] – مسعود صحراوي: التداولية عند العلماء العرب ، ص49.

[2] – م ن، ص 40.

[☆] – أمّا فيليب بلا نشيه فترجمها في كتابه: التداولية من أستن إلى غوفمان: "أن نقول هو أن نفعل".

[3] – يُنظَر، عبد العزيز عتيق،علم المعاني، ص42.

الجاحظ"[1]. و من خلال هذا يبدو جليًا أن موضوع "الخبر والإنشاء" نشأ نشأة "كلامية"، تجاذبته فرقتا "المعتزلة" و "الأشاعرة" في خلافهما حول "أصل القرآن" وفيه قالت الأولى بخلق القرآن، لاعتقاد أصحابها أنّ "الأمر والنّهي والخبر" التي يتمفصل منها "كتاب الله" تنفي عنه صفة القِدم التي قال بها أهل السنّة، وفي مقدّمتهم "الأشاعرة" الذين وقفوا على النّقيض من ذلك وأصرّوا على أنّ القرآن قديم (أزلي) وليس بمخلوق. ويمكن أن نمثّل للمعتزلة بـــ" القاضي عبد الجبار الهمذاني الأسدأبادي" (ت 415هـــ)، وللأشاعرة بـــ"عبد القاهر الجرجاني" الذي كثيرًا ما أشار في "دلائل الإعجاز" إلى آراء القاضي عبد الجبّار "المُعتزلية" في مصنّفه "المغني في أسباب التوحيد والعدل" فانتقدها وعقّب عليها، حيث أشار إلى ذلك محقق "دلائل الإعجاز" في مقدمته[2].

يكاد يجُمِع معظم علماء البلاغة العرب القدامى و كثيرٌ ممّن اشتغل بالبلاغة من غير المنتمين إلى هذا الحقل[*] على حدّ الخبر، فقالوا: هو ما احتمل الصدقَ و الكذب من الكلام بغض النظر عن مصدره (قائله)، فنظروا إلى صدق الخبر أو كذبه باعتبار "مطابقة ما يدلّ عليه الكلام بما يكون للخبر من نسبةٍ خارجية، فمن المعروف أنّ للكلام نسبتين، تُعرف إحداهما من اللّفظ وتسمّى النسبةَ الكلامية، وتُعرف الثانية من الخارج وتسمّى النسبة الخارجية، فإن تطابقت النّسبتان كان الخبرُ صادقًا، وإن اختلفتا كان الخبرُ كاذبًا. فنحن حين نقول: الجوّ معتدلٌ ، ويكون الجوّ كذلك في الواقع نحكم بصدق الخبرِ، أمّا حين يكون الجوّ غير معتدل فإنّنا نحكم بغير ذلك"[3].

فالخبر من وجهة نظر البلاغة ليس" أكثر من أنّه إعلامٌ، تقول أخبرتُه، والخبرُ العِلمُ. وأهل النّظر يقولون: الخبرُ ما جاز تصديقه أو تكذيبه، وهو إفادة المُخاطَب أمرًا في ماضٍ من زمانٍ أو مستقبل أو دائم، نحو: قام زيدٌ وقائمٌ زيدٌ. ثم يكون واجباً وجائزًا وممتنعاً. فالواجبُ قولنا: النّارُ محرقةٌ، والجائزُ قولنا: لقي زيدٌ عمرًا، والممتنع قولنا: حملتُ الجبلَ" [4]، فاعتداد البلاغة

---

[1] – عبد العزيز عتيق:علم المعاني، ص42.

[2] – يُنظَر عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ط5، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة 2004، الصفحات ب ج هـــ و (مقدمة المحقق).

[*] – كالمناطقة و علماء الأصول، والمفسّرين.

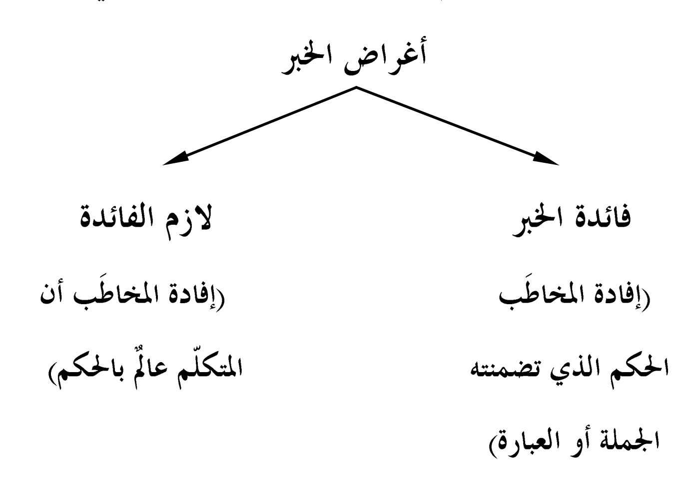
[3] – توفيق الفيل: بلاغة التراكيب دراسة في علم المعاني، مكتبة الآداب، القاهرة 1411هـــ، ص 14.

[4] – ابن فارس: الصاحبي في فقه اللغة العربية، ص133.

العربية بالجانب التواصلي قديمٌ قِدَم البلاغة العربية، إذ ليس من الصّعب الوقوف على كثير من المقولات التداولية، كالإفادة، وقصد المتكلم، والمقام، ومقتضى الحال...

فعبد القاهر وإن لم يخُضْ في تعريف الخبر و حدّه – مثلما فعل الكثير من البلاغيين القدامى من السّابقين أو اللاّحقين له، أو حتى مَن عاصره منهم ☆– فإنّه يمكننا أن نميّز في تعاطيه له منحيين مختلفين: منحىً نحويًا، تناول فيه تركيب الجملة و أجزاءها، مشيرًا كلّما اختلف التّركيب إلى أثر ذلك على الدّلالة من جهة، وإلى الغرض التواصلي من جهة أخرى. ومنحىً تداوليًا أخذ فيه عبد القاهر بعين الاعتبار الأبعاد التداولية التي يمكن للخبر أن ينهض بها.

هذا وتجدر الإشارة إلى أنّ البلاغيين العرب قديمًا استخلصوا للخبر – باعتباره أصل الكلام[1]– غرضين رئيسين: هما فائدة الخبر ولازم الفائدة اللّذين نوضّحهما في الشكل الآتي:



وبتعبير موجز، فإنّ الخبر –حسب اصطلاح البلاغيين– إذا وُجِّه إلى من يجهل مضمونه سُمي" فائدة الخبر"، وإن وُجِّه إلى من يعلم مضمونه سُمي " لازم الفائدة". ويلاحَظ من خلال غرضي الخبر المُشار إليهما تركيزُ الغرضين على الإفادة بوصفها مقولة تداولية هامة، لقيام الكلام على السّماع والفهم، فمتى أفاد كان مُستعملاً، ومتى لم يفد كان مُهملا حسب اصطلاح القدامى[2]. هذا من جهة، ومن جهة ثانية تَوجّههما نحو المخاطَب بوصفه قطبًا رئيساً إلى جانب

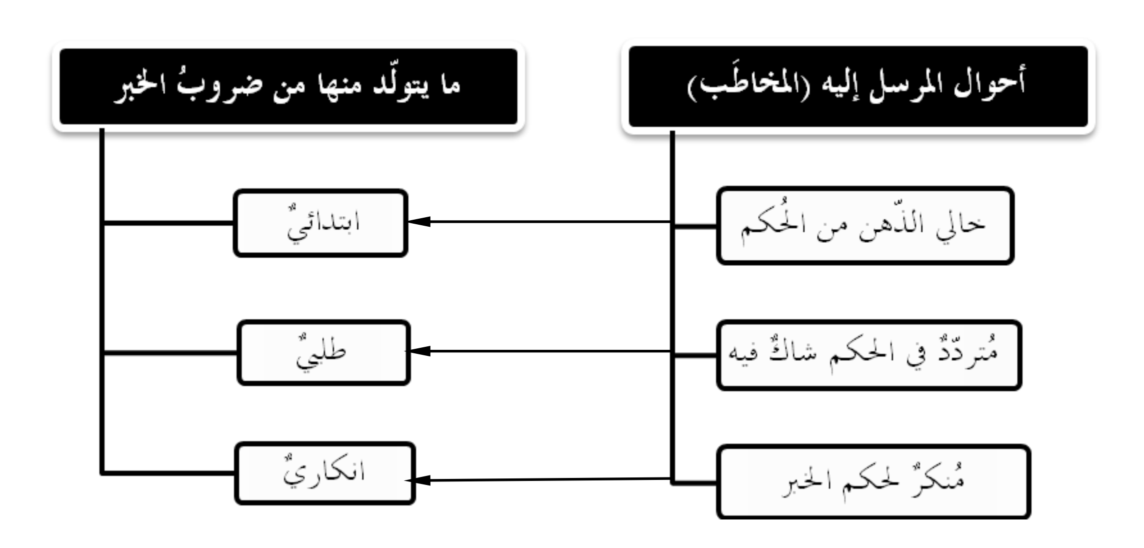
☆ - كالنظّام، والجاحظ، وابن فارس، وابن قتيبة الدينوري، وقدامة، والسكاكي، وغيرهم كثير.

[1] – يُنظَر ابن فارس: الصاحبي، ص 134 وكذا عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 383.

[2] – عبد القاهر الجرجاني، م ن، ص 48.

المُخاطِب (المتكلم) في العملية التخاطبية، ممّا يبرز الوظيفة الإبلاغية لهذا الأسلوب. ثم أنّ الخبر لا يَلزَم هذين الغرضين فحسب، وإنما قد يتعدّاهما فيخرج إلى أغراضٍ بلاغية أخرى تُفهَم من السّياق وقرائن الحال، نذكر منها على سبيل الاختصار: إظهار الضعف، الاسترحام والاستعطاف، إظهار التحسّر على شيء مفقود، المدح، الذّم، الفَخر، الحثّ على السّعي والجدّ، ويسمّيها بعض الدّارسين أغراضاً مجازية [1]، وقد أسهب المصنّفون البلاغيون في شرح أمثلتها التي لا يتّسع المقام هاهنا للعودة إليها ما دامت مشهورةً متوفّرة.

وتبدو عناية البلاغة العربية بالمخاطَب – بوصفه أحد قطبي الخطاب – بارزة، إلى درجة أنها تنتقي الخطاب (الرّسالة بحسب تعبير جاكوبسن) وفق ما يتوافق وحالة هذا المتلقّي (المرسل إليه) وذلك بغض النّظر عن الخبر، سواء كان غرضه " فائدة الخبر" أو كان " لازم الفائدة"، فكأنيّ بالبلاغة تُخضِع الخطاب للمرسل إليه وتجعله تابعًا له بحيث لا يستوفي الفائدة ما لم يخدمه. لأجل ذلك قال البلاغيون بضرورة النّظر إلى حال المرسل إليه وأخذها بعين الاعتبار لدى إلقاء الخبر، بنقله (أي الخبر) في صورة من الكلام تلائم حال المُتلقّي (المرسل إليه). ومن ثم استخلصوا ثلاثة أحوال يكون عليها المرسل إليه باعتبار حكم الخبر، أي مضمونه، كل حال من هذه الأحوال الثّلاثة، يفرز نوعًا معيّنا من الخبر ونجمل ذلك في الرسم التالي:



ففي حالة كون المرسل إليه خالي الذّهن والتي تستوجبُ خبرًا ابتدائيًا يقتضي أن يكون خاليًا من أدوات التّوكيد، ومنه قوله تعالى على لسان إبراهيم عليه السّلام: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ

[1] – يُنظَر أحمد مطلوب وكامل حسن البصير: البلاغة والتطبيق، منشورات وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، ط2، العراق 1999، ص 118.

هَذَا﴾[1] بينما في حالة كون المرسل إليه متردّدًا في الحكم شاكّاً فيه والتي تقتضي خبرًا طلبيًا فيُستحسَن توكيد الخبر له ليتحوّل لديه الشّكّ يقيناً، ونمثّل له بقوله تعالى أيضًا ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى المدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ المَلأَ يَأتمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنّي لَكَ مِنَ النّاصِحِينَ﴾[2]، في حين إذا كانت حال المرسل إليه حال مُنكِرٍ لحكم الخبر والتي تستدعي خبرًا إنكارياً، وفيها يستوجب أن يُؤكَد له الخبر بأكثر من مؤكّد على حسب درجة إنكاره، ومثاله الآية التّالية التي تكثر فيها أدوات التّوكيد ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلاً أصْحَابَ القَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا المُرْسَلُونَ، إِذْ أَرْسَلْنا إِلَيْهِمْ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْناَ بِثَالثٍ فَقَالُوا إِنَّاَ إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ، قَالُوا مَا أَنتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ تَكْذِبُونَ، قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ أَنّاَ إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُوَن ﴾[3]، هذا ما درج البلاغيون على تسميته بمقتضى الحال، أي حال المرسل إليه (المتلقّي) إزاء حكم الخبر فجعلوا لكل مقامٍ مقال.

أنواع الخبر هذه (الابتدائي والطلبي والإنكاري) وما يوجد بينها من فروق، وتعلّقها بأحوال المتلقّي، أشار إليها عبد القاهر مؤكدًا أن هناك " فروقاً خفيّة تجهلها العامّةُ وكثير من الخاصة، ليس أنهم يجهلونها في موضع، ويعرفونها في آخر، بل لا يدرون أنها هي، ولا يعلمونها في جملة وتفصيل"[4]، ويوضّح ذلك مستعرضًا حجاج الفيلسوف الكندي مع أبي العباس النّحوي[☆]، والقصة تناقلتنا الكثير من كتب النحو والبلاغة، يقول عبد القاهر: "رُوِيَ عن ابن الأنباري أنه قال: ركبَ الكِندي المتفلسِف إلى أبي العبّاس وقال له: إنّي لأجِدُ في كلام العرب حشوًا: فقال له أبو العباس: في أيّ موضع وجدتَ ذلك؟ فقال: أجدُ العربَ يقولون: عبدُ اللهِ قائمٌ. ثم يقولون: إنّ عبدَ الله قائمٌ، ثم يقولون: إنّ عبدَ الله لَقائمٌ. فالألفاظ متكرّرةٌ و المعنى واحدٌ. فقال أبو العبّاس: بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ، فقولهم: عبد الله قائم إخبارٌ عن قيامِه وقولهم:

[1] – سورة الأنبياء، الآية 63.

[2] – سورة القَصص، الآية 20.

[3] – سورة يس، الآيات 13، 14، 15، 16.

[4] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 242.

[☆] -لم يوضّح ابن الأنباري إن كان يقصد أبا العباس المبرّد، أم أبا العباس ثعلب، لكن الأكيد أنهما كانا نحويين متعاصرين.

إنّ عبدَ الله قائمٌ، جوابٌ عن سُؤال سائلٍ. وقولهم: إنّ عبدَ الله لَقائمٌ، جوابٌ عن إنكار منكرٍ قيامَه، فقد تكرّرت الألفاظ لتكرّر المعاني. قال: فما أحار المتفلسفُ جوابًا"[1].

حيث عدّد عبد القاهر – مثلما هو بادٍ في عبارة ابن الأنباري التي استدلّ بها– ثلاثة أنواع للخبر، والذي أدّى إلى اختلافها عنايةُ المتكلّم بالمتلقّي (السّامع) ومراعاته لأحواله، إذ الملاحظ في كلام الجرجاني أنه كلّما اختلفت حال المتلقي كلما عمَد المرسِل إلى تغيير الخطاب، وكل ذلك حرصًا على الإفادة التي من أجلها يكون الكلام، و لا بأس من معاينة كل جملة من الجمل التي تضمنتها العبارة السالفة، وربطها مع حال قائلها لملاحظة الفرق بينها وبين غيرها في الجدول التالي:

الجملة الخبرية	نوع الخبر لدى أبي العباس	نوع الخبر حسب اصطلاح البلاغيين	حال المرسل إليه	ما يتطلبه الخطاب
أ/– عبد الله قائمٌ.	إخبار عن قيام عبد الله	خبر ابتدائي	خالي الذّهن	خلو أدوات التوكيد
ب/– إنّ عبد الله قائمٌ.	جواب عن سؤال سائل	خبر طلبي	متردّدًا في الحكم شاكاً فيه	يُستحسَن توكيد الخبر
ج/– إنّ عبد الله لَقائمٌ.	جواب عن إنكار مُنكِر	خبر إنكاري	حال مُنكِرٍ لحكم الخبر	يستوجب توكيد الخبر بأكثر من مؤكّد على حسب درجة إنكار المتلقي

إذن فعناية البلاغيين بحال المرسل إليه قديمة قدم البلاغة العربية، وهي في الأصل عناية بالخطاب (الكلام)، لذلك لا عجب إذا وجدناهم يعرّفون البلاغة بأنها "مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته" [2]، تأكيدًا منهم على فضل ملاءمة الخطاب ومراعاته للسّياق (المقام) في العملية التواصلية. وهي العبارة التي نالت ما نالته من الشّهرة والذيوع بين الدّارسين، وما تزال

---

[1] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 242.

[2] – الخطيب جلال الدين القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، ج 1، شرح وتعليق وتنقيح محمد عبد المنعم خفاجي، المكتبة الأزهرية للتراث، ط3، القاهرة 1993، ص41.

تلقي بظلالها في الدراسات الأسلوبية والبحوث التداولية الحديثة، إلى درجة أن عُدّت من المقولات الأساسية في الدراسات الغربية التي اهتمت بالتواصل. ونتيجة لذلك فإنّ "مقتضى الحال" هذا الذي قال به علماء البلاغة متباينٌ مادامت "مقامات الكلام متفاوتة، فمقام التنكير يباين مقام التعريف، ومقام الإطلاق يباين مقام التقييد، ومقام التقديم يباين مقام التأخير، ومقام الفصل يباين مقام الوصل، ومقام الإيجاز يباين مقام الإطناب والمساواة، وكذا خطاب الذكيّ يباين خطاب الغبيّ، وكذا لكل كلمة مع صاحبتها مقام [...] فمقتضى الحال هو الاعتبار المناسب"[1] فالاقتضاء الحالي، أو مناسبة الاعتبار- إن صحّ التعبير- خصوصية يتطلّبها الخطاب ليؤدي غرضه، وهي ذات وجوه لا عدّ لها ولا حصر، ولأجل ذلك قالوا " لكلّ مقام مقال".

لدى تأمّلنا عبارة عبد القاهر الجرجاني القائل فيها: "وإذ قد عرفتَ أنه لا يُتصوّر الخبرُ إلاّ فيما بين شيئين: مُخبَر به ومُخبَر عنه، فينبغي أن تعلم أنه يُحتاج من هذين إلى ثالث. وذلك أنه كما لا يُتصوّر أن يكون هاهنا خبرٌ حتى يكون مُخبَر به ومُخبَر عنه، كذلك لا يُتصوّر أن يكون خبر حتى يكون له مُخبِر يصدر عنه ويحصل من جهته، ويكون له نسبة إليه، وتعود التّبعة فيه عليه[...] وجملة الأمر أنّ الخبرَ وجميع الكلام معانٍ يُنشِئُها الإنسان في نفسه، ويصرفها في فكره، ويُناجي بها قلبَه، ويُنظَر فيها عقله، وتُوصف بأنها مقاصدٌ وأغراض، وأعظمُها شأناً الخبرُ"[2]. لدى تأملنا هذه العبارة تستوقفنا جملة من القضايا والأشكال التداولية، نستعرضها فيما يلي:

1- قضية الإسناد

يعتبر الإسناد ميزةً جوهريةً في المعنى التركيبي، فهو العلامة التي بها يُعرف، إذ يتّصل بالفائدة اتصالاً وثيقاً ويحقّقها، حيث يعرّفه السّكاكي قائلا: " والإسناد هو تركيب الكلمتين أو ما جرى مجراهما على وجهٍ يُفيد السّامعَ، كنحو: عرف زيدٌ، ويسمى هذا جملة فعلية، أو: زيدٌ عارفٌ، أو: زيدٌ أبوه عارفٌ، ويسميّ هذا جملة اسمية، وإن تكرمني أكرمك [...] ويسمّى هذا جملة شرطية، أو: في الدّار، أو: أمَامَك – بمعنى حصل فيها- ويسمّى هذا جملة ظرفية"[3] ومثلما هو واضح في تعريف السّكاكي فالعلاقة بين الإسناد والإفادة سببية غائية، بحيث لا يمكن تصوّر

[1] – الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة ، ص 42 وما بعدها.

[2] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 383، 384.

[3] – السكاكي: مفاتح العلوم، ص 38.

أحدهما في غياب الآخر، ومن ثمّ فإنّ الإسناد الذي هو " إثبات شيء لشيء، أو نفيه عنه أو طلبه منه"[1] ليس سوى الفارق الجوهري بين الكلم المفردة والكلام.

وإذا كان النّحويون يقرّون بكون علاقة الإسناد أهمّ العلاقات النّحوية – النّاجمة عن تركيب الكلمات في نسق لغوي ما – وأبرزَها ومن ثمّ فهو أساس كلّ تركيب مفيد، فلا غرابة حينئذٍ أن يعدّه عبد القاهر أصلا للمعنى وأساساً للفائدة، نافياً إمكانية تعدّد معاني التركيب الإسنادي وإن تعدّدت عناصره واختلفت علاقاته، وبذلك فهو لا يحمل سوى معنىً واحدا، مادام أنكّ " إذا قلتَ ضربَ زيدٌ عمراً يوم الجمعة ضرباً شديداً تأديباً له، فإنك تحصلُ من مجموع هذه الكلم كلّها على مفهوم هو معنىً واحد لا عدّة معانٍ كما يتوهّمه الناسُ. وذلك لأنك لم تأتِ بهذه الكلم لتفيده أنفسَ معانيها وإنما جئتَ بها لتفيده وجوهَ التعلّق التي بين الفعل الذي هو "ضرب" وبين ما عمل فيه، والأحكام التي هي محصول التعلّق. وإذا كان الأمر كذلك فينبغي لنا أن ننظرَ في المفعولية من "عمرٍو" وكونِ يومِ الجمعةِ زمانا للضّربِ، وكونِ الضّربِ ضرباً شديداً، وكونِ التأديب علّةً للضّربِ. أيُتصوَّرُ فيها أن تفردَ ● عن المعنى الأوّل الذي هو أصل الفائدة، وهو إسنادُ "ضربَ" إلى "زيدٍ" وإثباتُ الضّرب به له حتىّ يُعقَلَ كونُ عمرٍو مفعولاً به وكونُ يومِ الجمعةِ مفعولاً فيه، وكونُ ضرباً شديداً مصدراً، وكون التّأديبِ مفعولا له☆، من غير أن يخطُرَ ببَالِكَ كونُ زيدِ فاعلاً للضّربِ؟ وإذا نظرنا وجدنا ذلك لا يــُتصوّر لأنّ عمراً مفعولٌ لضربَ وقعَ من زيدٍ عليه، ويومَ الجمعةِ زمانٌ لضربَ وقع من زيد، وضرباً شديداً بيانٌ لذلك الضّربِ، كيف هو وما صفته؟ والتأديبُ علّةٌ له، وبيان أنّه كان الغرضُ منه. وإذا كان ذلك كذلك بانَ منه وثبتَ أنَّ المفهومَ من مجموع الكلم معنىً واحدٌ لا عدّة معانٍ، وهو إثباتُك زيداً فاعلاً ضرباً لعمروٍ، في وقت كذا، وعلى صفة كذا، ولغرض كذا، ولهذا المعنى تقولُ: إنّه كلامٌ واحدٌ "[2].

---

[1] – عباس حسن: النحو الوافي، ج1، دار المعارف، ط 3، القاهرة 1974، ص28.

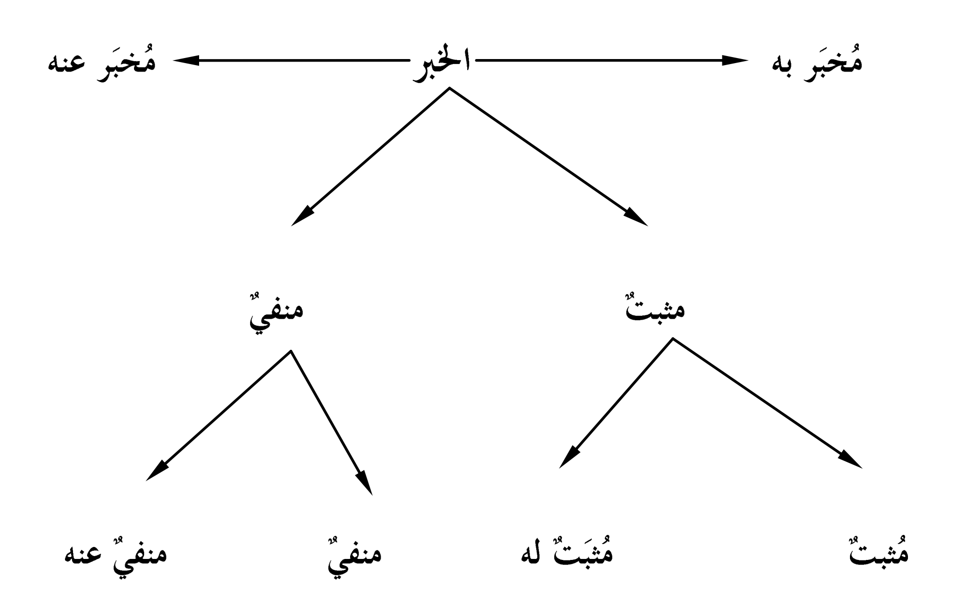
● – أي تفصل، وتعزل.

☆ – أي مفعولا لأجله.

[2] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 305.

فالمعنى المفهوم من المثال الذي ضربه لنا الجرجاني ليس إلا إسناد فعل الضّرب لزيد وهو أصل المعنى وأساس الفائدة، بحيث تتفرّع عنه علاقات أخرى تابعة له، مماّ يؤهله ليكون العلاقة الأم التي تتفاعل معها بقية العلاقات النحوية المنضوية تحته، حيث تمتدّ علاقة الإسناد القائمة بين الفاعل "زيد" والفعل "ضربَ" متعدّية إلى المفعول به "عمرو"، جاعلة حدوثه في ظرف محدّد "يوم الجمعة"، بصفة خاصة "ضرباً شديداً" ولعلّة معلومة "التأديب".

ويميّز عبد القاهر بين ركنين أساسيين في الخطاب وهما "المُخبَر به"، و"المُخبر عنه" قادته إليهما دراسته للخبر الذي يعتبره أوّل معاني الكلام وأقدمها فلكونه أساسَ الكلام وعمادَه فإنّ سائر المعاني تستند إليه وعنه تترتّب [1]، والخبر عنده ضربان: مثبتٌ يقتضي مُثبَتًا ومثبتًا له ومنفيٌّ وهو الآخر يستدعي منفيًا ومنفيًا عنه. فنسبة المُخبَر به إلى المُخبَر عنه هي التي يُصطلحُ عليها بـــ "الإسناد" الذي بات " في عُرف النُّحاة عبارة عن ضمّ إحدى الكلمتين إلى الأخرى على وجهٍ الإفادة التّامّة أي على وجهٍ يَحسُنُ السّكوتُ عليه وفي اللّغة إضافة الشيء إلى الشيء" [2] فإفادة المخاطب في الإسناد شرط لا بد من تحققّه تحقّقا يجوز معه السّكوت، ولا يُحتاج بعده إلى مزيد كلام. والشكل الآتي يلخّص تصوّر عبد القاهر للخبر:



---

[1] – يُنظَر عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة في علم البيان، ص 316.

[2] – أبو الحسن علي بن محمد بم علي الشريف الجرجاني: التعريفات، قراءة وتعليق: رشيد أعرضي، المطبعة الخيرية المنشأة بجمالية مصر، ط1، القاهرة 1306هـ، ص10.

فحقيقة الكلام بالنسبة لعبد القاهر اقتضاؤه مثبتًا ومثبتًا له في حال الإثبات، و منفياً ومنفياً عنه في حال النّفي، وكل مسعى يخرج عن هذا الاقتضاء هو في عداد الوهم والهُراء، حيث يؤكد ذلك قائلا: " فلو حاولتَ أن تتصورّرَ إثباتَ معنىً أو نفيَه من دون أن يكون هناك مُثبتٌ له ومنفيٌ عنه حاولتَ ما لا يصحُّ في عقل، ولا يقع في وهم [...] وكان لفظك به إذا أنتَ لم تُرِدْ ذلك وصوتٍ تُصوّتُه سواء" [1]. ويُستنتج من عبارة عبد القاهر هذه أنّ الكلام إذا شذّ عن قاعدة النّفي والإثبات وخرج عنها يفقد صفته الكلامية، ويكتسب صفة الصّوتية، وحينئذ يصبح أقرب ما يكون إلى القول منه إلى الكلام، وبالتالي تنتفي منه صفة الإفادة التي من أجلها يكون الكلام، لأننّا حين نجيب بـــِ: خرج. عند سؤالنا: ما فعل زيدٌ؟ نكون قد أثبتنا الخروج لضمير زيدٍ المُستتر، وغير هذا لا يعقل السامع من كلامنا شيئًا [2]. ولو شئنا أجبنا: ما خرج. ونكون فيه قد نفينا فعل الخروج عن ضمير زيد دائمًا. وكخلاصة نقول: الإسناد هو نسبة فعل إلى اسم نحو قولنا: خرج زيدٌ، أو نسبة اسم إلى اسم كقولنا: زيدٌ المنطلق. ففي الجملة الأولى يكون المنسوب(فعل الخروج) مُسندًا/مُثبَتاً، ويكون المنسوب إليه (زيدٌ) مُسندًا إليه/مُثبَتاً له، بينما في الجملة الثانية أسندنا صفة الانطلاق (وهي اسم) إلى زيد أو أثبتناها له، فالمنطلق مُسنَدٌ أو مثبتٌ، وزيدٌ مُسنَدٌ إليه أو مثبتٌ له.

ومثلما سبقت الإشارة فإنّ عبد القاهر لا يسلك مع " الخبر" مسلكاً نحويًا صرفًا، بل يتجاوز المنحى النحوي في تعامله معه إلى المنحى الأسلوبي، لا لشيءٍ إلا لاعتقاده أنّ النحو "جزء المعنى" وليس كلّ المعنى، هذا وإن كان قد نظر إلى "الخبر" من زاوية الإسناد إلاّ أنه لا يلغي زاوية الصّدق والكذب التي قال بها سابقوه الذين اتّخذوها شرطاً في حدّهم للخبر فجعلوا الصّدق والكذب متعلّقا بالخبر نفسه بغضّ النّظر عن قائله، أي أنّهم نظروا إلى صدق الخبر كخبرٍ بمعزل عن صدق قائله حيث يؤكد عبد القاهر قولهم ويزكّي رأيهم مادام أنّ " اللّفظ من قول الكاذب يدلّ على نفس ما يدلّ عليه من قول الصّادق، أنهم جعلوا خاصّ وصف الخبر أنه يحتمل الصّدق والكذب، فلولا أنّ حقيقته فيهما حقيقةٌ واحدة، لما كان لحدّهم هذا معنىً"[3].

---

[1] – أبو الحسن علي بن محمد بن علي الشّريف الجرجاني: التعريفات، قراءة وتعليق: رشيد أعرضي، المطبعة الخيرية المنشأة بجمالية مصر، ط1، القاهرة 1306هـــ، ص 10.

[2] – يُنظَر م ن، ص ن.

[3] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص386.

فعبد القاهر وإن كان يتحدّث عن تركيب الجملة، وما يعتري طرفي الإسناد من حذف وتقديم أو تأخير، فهو لا يهمل الجانب الأسلوبي البلاغي، فرغم معالجته الكثير من الموضوعات المتعلّقة بالنّحو مثلما يلاحَظ في كتابه "دلائل الإعجاز" فإنّ في المقابل ينظر إلى تلك الموضوعات من زاوية بلاغية، أين يبدي مراعاتِه لحال المخاطَب بجعله غاية الخطاب ليس إبلاغ المخاطَب فحسب، وإنمّا التأثير فيه. ولربّما اتّضح لنا هذا لو تفحصنا عبارته التي ميّز فيها بين خبرين، " خبرٍ هو جزء من الجملة، لا تتمّ الفائدة دونه، وخبرٍ ليس بجزء من الجملة ولكنه زيادةٌ في خبر آخر سابق له. فالأول خبر المبتدأ كمنطلقٌ في قولك: زيدٌ منطلقٌ. والفعل كقولك: خرج زيدٌ. فكلّ واحدٍ من هذين جزءٌ من الجملة، وهو الأصل في الفائدة. والثاني هو الحال كقولك: جاءني زيدٌ راكباً. وذاك لأنّ الحال خبرٌ في الحقيقة من حيث إنك تُثبت بها المعنى لذي الحال كما تثبت بخبر المبتدأ للمبتدأ، وبالفعل للفاعل. ألا تراك قد اثبتَ الرّكوب في قولك: "جاءني زيدٌ راكبًا" لزيدٍ؟ إلاّ أنّ الفرق أنّك جئت به لتزيد معنًى في إخبارك عنه بالمجيء، وهو أن تجعله بهذه الهيئة في مجيئه، ولم تجرّد إثباتك للرّكوب ولم تباشره به، بل ابتدأت فأثبتّ المجيءَ، ثم وصلتَ به الرّكوب، فالتبس به الإثبات على سبيل التّبع للمجيء، وبشرط أن يكون في صلته. وأمّا في الخبر المطلق نحو: "زيدٌ منطلقٌ، وخرج عمرو" فإنك مثبتٌ للمعنى إثباتاً جرّدته له، وجعلته يباشرُه من غير واسطة، ومن غير أن تتسبّب بغيره إليه"[1].

و أول ما يُلاحَظ في عبارة عبد القاهر أنه يميّز بين نوعين من الخبر: خبر مقيّد (خاص) وخبر مُطلق، أمّا المقيّد فذاك الذي يشمل مُسنَدين ومُسنَد إليه واحد، ومثّل له بالجملة: جاءني زيدٌ راكباً، أين أسند فعل المجيء إلى زيد (الفاعل)، وفي الوقت نفسه أسند الركوب (وهو حال في الأصل) إلى نفس المسند إليه، أي الفاعل "زيد"، هذا المسند الثاني (الرّكوب) الذي نصطلح عليه نحوياً بالحال- حسب عبد القاهر- هو معنى يضاف إلى المعنى الأول "المجيء" ويتبع له ممّا منح هذا الأسلوب الخبري خاصية التّقييد أو التخصيص. في حين فإنّ "الخبر المطلق" هو ذاك الذي يُسند فيه المُسنَد إلى المُسنَد إليه (أو يُجرّد له) من غير واسطة، أي يكون إسنادًا مباشراً، دون تسبّب المُسنَد في مُسنَد إليه آخر(ثانٍ)، ومثاله: زيدٌ منطلق، وخرج عمرو".

---

[1] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص386.

وثاني ما يُلاحظ كذلك جمعُ عبد القاهر في تحليله بين التوجه النّحوي، بتمييزه لأجزاء الجملة والوقوف على تركيبها (المبتدأ، الخبر، الحال...) والتوجه الأسلوبي الدّلالي، الذي يهتمّ فيه بجانب الدّلالة، التي تبرز فيها قصدية المتكلم، أي المرامي الإبلاغية التي يتوخاها في خطابه. والملاحظ أن عبد القاهر لم يلج هذا الباب حتى مهّد له بالتمييز بين ضربي الإسناد اللّذين أشار إليهما، متدرّجا من الناحية النّحوية إلى الناحية الدّلالية وذلك بانتقاله إلى التمييز بين الإثبات بالاسم والإثبات بالفعل فأوضح ما بينهما من فرق يجدر إدراكُه لدى المُشتغل بالبلاغة. فمفاد الإثبات بالاسم أنّ معناه لا يقتضي التجدّد التدريجي (شيئاً فشيئاً) بخلاف الإثبات بالفعل الذي يقتضي معناه التجدّد التدريجي، مثال الأول جملة "زيدٌ منطلق"، التي تُثبِت الانطلاق و توجبه فقط دون تجدّد، أمّا مثال الثاني فجملة "زيدٌ هو ذا ينطلق" أين نثبتُ بالفعل معنى الانطلاق المتجدّد، بمعنى أنّ انطلاقه لم يتم دفعة واحدة، وإنما تمّ بالتدرّج أو شيئاً فشيئاً مثلما يحلو لعبد القاهر القول[1].

ومن شواهده كذلك على الإثبات بالاسم قول الشاعر[☆]:

لا يألَفُ الدّرهمُ المضروبُ خِرقتَنا   لكِنْ يمُرُّ عليها وهو مُنطَلِقُ

ويرى أن الشاعر قد أحسن القول باستعمال اسم المفعول "مُنطلق"، بدل الفعل "ينطلق" حيث وذلك لفطنة منه أنّ الفعل لا يصلحُ في هذا المقام، مادام أن معنى الانطلاق المتجدّد لا يخدم المعنى (القصد) الذي يريده الشاعر. كذلك لا يصلح الفعل "يبسُطُ" في قوله تعالى: ﴿ وكَلبُهُم باسطٌ ذراعيهِ بالوَصيد﴾[2]، حيث تعود عدم صلاحية الفعل في هذا المقام " أنّ قولنا: كلبُهم يبسُط ذراعيه بالوصِيد، لا يؤدي الغرض. وليس ذلك إلاّ لأنّ الفعل يقتضي مُزاولةً، وتجدُّدَ الصِّفة في الوقت. ويقتضي الاسم ثبوتَ الصِّفة، وحصولَها من غير أن يكون هناك مُزاولةٌ وتزجيةُ فعل ومعنى يحدثُ شيئاً فشيئاً، ولا فرقَ بين: ﴿وكلبُهُم باسِطٌ﴾ وبين أن يقول: وكلبُهم واحدٌ، مثلا في أنك لا تُثبِتُ مزاولة، ولا تجعلُ الكلبَ يفعل شيئاً، بل تُثبِتُهُ بصفةٍ هو عليها. فالغرضُ إذن تأديةُ هيئةِ الكلبِ"[3].

---

[1] – يُنظَر عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص141.

[☆] – البيت لجؤية بن النّضر، نقلا عن م ن، ص ن.

[2] – سورة الكهف، الآية 18.

[3] – عبد القاهر الجرجاني، م س، ص ن.

وحتّى يوضّح أسلوب الإثبات بالفعل يستعين عبد القاهر ببيتي الأعشى[*]:

لعمري لقد لاحتْ عُيونٌ كثيرةٌ   إلى ضَوْءِ نارٍ في يفاعٍ تُحَــرِّقُ

تُشَبُّ لمقــرورَيْنِ يَصْــطَلِيَانِهَا   وباتَ على النّارِ النَّدَى والمُحَلِّقُ

ويعلّل عبد القاهر لجوء الشّاعر إلى الإثبات بالفعل "تُحرّقُ" في عجز البيت الأول " أنّه لو قيل: إلى ضوء نارٍ مُحرِّقة لَنَبَا عنه الطّبعُ، وأنكرتهُ النّفس. ثمّ لا يكون ذاك النّبُوُّ وذاك الإنكار من أجل القافية، وأنّها تفسدُ به من جهة أنّه لا يُشبِهُ الغرضَ، ولا يليقُ بالحال [...] ذاك لأنّ المعنى في بيت الأعشى على أنّ هناك مَوقِداً يتجدّدُ منه الإلهابُ والإشعالُ حالاً فحالاً. وإذا قيل: مُحرّقة كان المعنى أنّ هناك ناراً قد ثبتت لها، وفيها هذه الصّفة. وجرى مجرى أن يقال: إلى ضوء نارٍ عظيمةٍ، في أنّه لا يُفيدُ فعلاً يُفعَلُ "[1].

وشاهده الآخر في هذا الباب قول الشّاعر[2]:

أوَ كُلَّمَا وَرَدَتْ عُكَاظَ قَبِيلةٌ   بَعَثُوا إِلَيَّ عَرِيفَهُمْ يَتَوَسّمُ

فتفضيل الشّاعر الفعل على الاسم في قوله "يتوسّمُ" بدل "متوسّماً" نابع عن وعيه بوجه الاختلاف بينهما، وإدراكه لمدى إيفاء كلٍّ منهما بقصده، والذي يقف وراء كلّ هذا هو عناية الشّاعر– باعتباره مُرسلاً للخطاب– بالمرسلِ إليه وإرادتُه إفهامَه معنىً بعينه يريده هو كمتلفّظ بالخطاب لا الخطاب نفسه، بصورة تخلو من كلّ اعتباطية " ذلك لأنّ المعنى: على توسّمٍ وتأمّل ونظرٍ يتجدّدُ من العريف هناك حالاً فحالاً، وتصَفُّحٍ منه للوُجوه واحداً بعد واحدٍ. ولو قيل: بعثوا إليَّ عريفَهُم متوسِّماً، لم يُفِدْ ذلك حقَّ الإفادة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ هلْ مِنْ خالقٍ غير الهو يرزُقُكُمْ مِنَ السّماءِ والأرضِ﴾[3] لو قِيلَ: هل من خالقٍ غير الله رازقٍ لكم، لكان المعنى غيرَ ما أريد. ولا ينبغي أنْ يغرَّك أنّا إذْ تكلّمنا في مسائل المبتدأ والخبر قدّرنا الفعل في هذا النّحو تقديرَ الاسم، كما نقول في: " زيدٌ يقومُ ": إنّه في موضع " زيدٌ قائمٌ "، فإنّ ذلك لا يقتضي أن يستويَ

---

[*] – البيتان 51 و 52، من قصيدته في مدح المحلّق بن خنتم بن شدّاد بن ربيعة، نقلا عن عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 142.

[1] – عبد القاهر الجرجاني: م ن، ص 142.

[2] – البيت لطريف بن تميم العنبريّ، نقلا عن عبد القاهر الجرجاني، م ن، ص ن.

[3] – سورة فاطر، الآية 35.

المعنى فيها استواء لا يكون من بعده افتراقٌ، فإنّهما لو استويا هذا الاستواء لم يكن أحدهما فعلاً والآخر اسما، بل كان ينبغي أنْ يكونا جميعاً فعلين أو يكونا اسمين"[1].

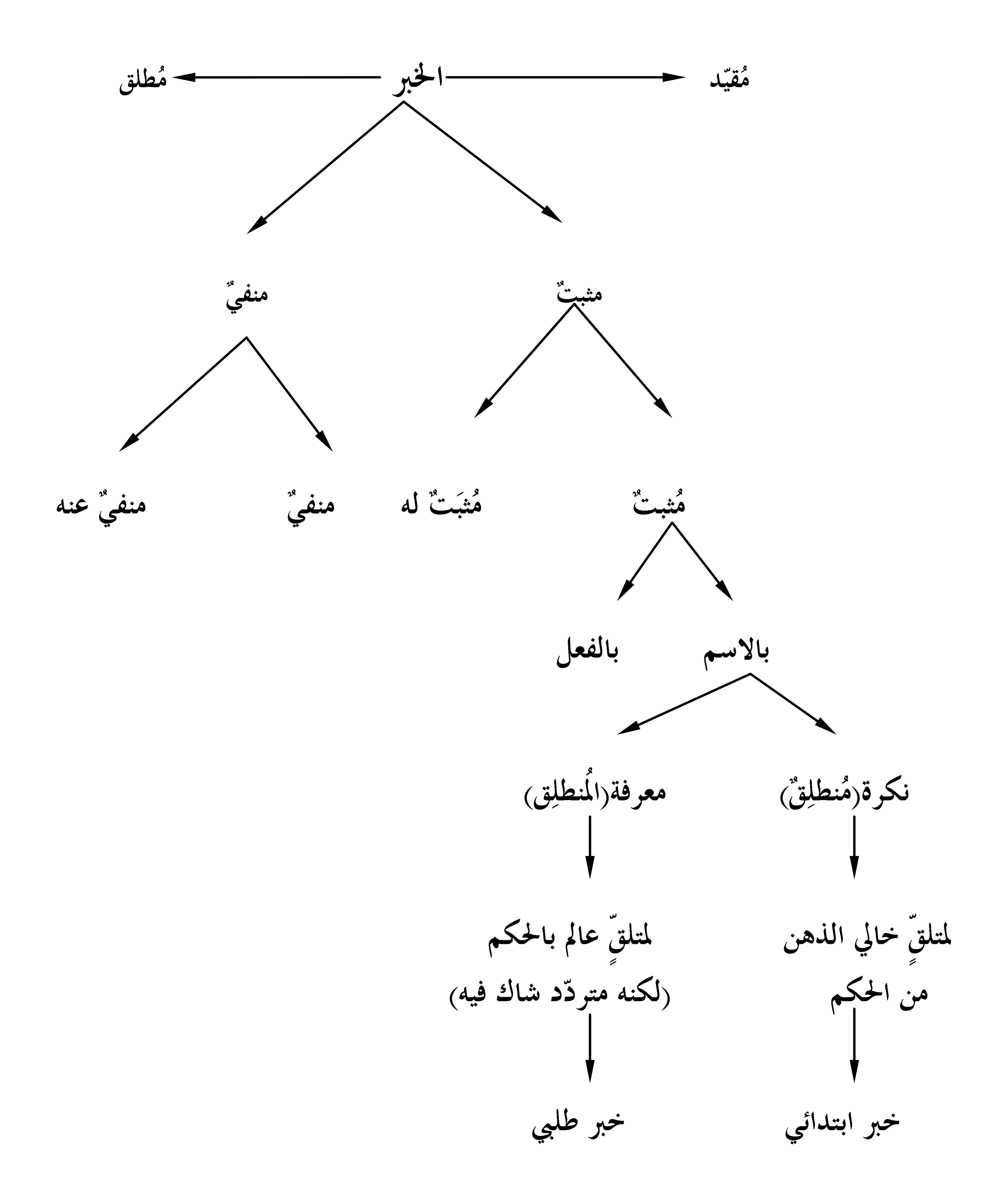
إذن فالّذي يفرض نوع "الإسناد" أو الإثبات – مثلما يصطلح عليه عبد القاهر– خصوصية المقام و اقتضاء الحال، اللّذين يوجهانه نحو الاسمية أو نحو الفعلية، فالشّاعر بوصفه مُنتِجًا للخطاب يتمثّل مُتلقٍّ تحيط به "حالٌ خاصّة" يوجه إليه خطابه، هذا الخطاب يجب أن يساير حال هذا المتلقي من جهة، ومن جهة ثانية عليه أن يفي بالقصد، فيأخذ هذين المُعطيين بعين الاعتبار تطبيقاً لمبدأ: "لكلّ مقام مقال".

ويخلص الجرجاني في تتبّعه لظاهرة الإسناد إلى استنتاج فرقٍ آخر مداره الإسناد الاسمي، إذ ثمّة فرق بين الإسناد الاسمي النّكرة، والإسناد الاسمي المعرفة، فالأول منهما (النّكرة) يفضي إلى خبر ابتدائي، بينما يفضي الثاني إلى خبر طلبي. فمقام التّنكير الاسمي في جملة "زيدٌ مُنطلقٌ" يليق بحال خلوّ الذّهن من انطلاق زيدٍ أو عمرٍو.

وأخيرًا وليس آخرًا نخلص إلى التّشجير التالي الذي يلخّص تحليل عبد القاهر لمفهوم الإسناد الخبري:

---

[1] – عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 143.



2 – قضية المُتكلّم المُلقي:

من بين أقطاب الكلام التي عنِي عبد القاهر بدراستها أو على الأقل لم يغفلها، قطب "المتكلّم L'Enonciateur" أو "المُخبِر" – بحسب اصطلاح عبد القاهر– باعتباره أهمّ طرف في عملية "الكلام/الخطاب"، إذ تَبرُزُ أهميته بوصفه منتِجاً للخطاب مُوجداً له متصرّفاً في شكله وهيئته (إثباتًا أو نفيًا،أو...) حيث " لا يُتصوّر أن يكون خبرٌ حتى يكون له مُخبِر يصدر عنه ويحصل من جهته، ويكون له نسبة إليه، وتعود التّبِعة فيه عليه، فيكون هو الموصوف بالصّدق إن كان صدِقًا، وبالكذب إن كان كذِباً. أفلا ترى أنّ من المعلوم أنه لا يكون إثباتٌ ونفيٌ حتى

يكونَ مُثبِتٌ ونافٍ يكون مصدرهما من جهته، ويكون هو المُزجي لهما، والمبرم والنّاقض فيهما، ويكون مُوافِقًا ومُخالِفاً، ومُصيباً ومُخطِئاً، ومُحسِناً ومُسيئاً" [1] هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا يُعقَل أن يكون هناك سامعٌ/متلقٍ ما لم يوجد هناك مُتكلِّم، فكأني به موجدٌ ليس للخطاب فحسب بل هو مُوجِدٌ حتىّ للمخاطَب/المتلقّي، بحكم أنّ الكلام يستمدّ غاية وجوده من غاية التواصل، بحيث تنتفي رسالته بانتفاء المتكلّم والسّامع، وحينئذ يلتحق بمصاف الأفعال الموضوعية –بحسب تعبير المسدّي– فتبقى أبعاده التداولية ★ مُعلّقَة بمدى ارتباطه بتفسير علاقاته السّببية وتعليله لغائيته[2].

وعليه وبما أنّ هذا المتكلّم يتوّجه بخطابه إلى السّامع/المتلقّي (وإلا عُدّ كلامُه هذياناً) فإنه " في معظم الأحيان يقف موقفاً خاصّا من السّامع. ويتّضح هذا الموقف في اختيار الكلمات وترتيبها. والبلاغة العربية منذ نشأتها تحاول استقصاء هذا الموقف، ولا تكتفي بما قد نسمّيه الاهتمام التلقائي بالسّامع، بل تسعى إلى ما يشبه العَمدَ والاحتفاء بمواقف معيّنة" [3] ، فكثيراً ما يتدخّل المتلقّي في توجيه الدّلالة، فيرتبط المعنى بقصده، ولعلّ لمقولة " قصد المتكلم أو غرضه" حضوراً قوياً ليس فقط في كتابات الجرجاني فحسب وإنمّا في كثير من بحوث البلاغيين والفلاسفة وعلماء الأصول، فبقصده يتحكم المتكلّم في اتجاه المعنى ممّا يؤثر على فهم السّامع إيجاباً أو سلباً، بحكم أنّ هذا السّامع – معنيٌ بالخطاب بوصفه ثاني أهم طرف فيه– يجاري المُخاطِبَ في قصده، بل تكون نتيجة فهمه وفقاً لمدى استيعابه لغرض المتكلّم، وكلّ خلل في إدراك المُخاطَب لهذا الغرض يؤدي حتماً إلى خلل في التواصل إنْ لم يُؤدِ إلى فشله. لذلك كانت استحالة عملية الإبلاغ/الإيصال دون سابق مواضعة بين طرفي الخطاب (المُخاطِب والمُخاطَب)، " كيف ومحال أن تكلّمه بألفاظ لا يعرف هو معانيها" [4] وشرط المواضعة هذا إذا علمنا أنّ مدارَه هو الألفاظ المحيلة إلى المعاني، باعتبارها أوعيةً تحملها – حسب تعبير عبد القاهر– وبالتالي هي حمّالةٌ للأغراض والمقاصد.

---

[1] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 383- 384 .

★– هي عند المسدّي الأبعاد الظواهرية.

[2] – يُنظَر عبد السلام المسدّي: التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، ط2، تونس 1986، ص 286.

[3] – مصطفى ناصف: اللغة والتفسير والتواصل، ص 11.

[4] – عبد القاهر الجرجاني: م س، ص305.

فإذا كانت "المحايَثة" من أشهر شعارات الدّرس اللّغوي الحديث – المتأثّر بالقاعدة السّوسيرية " دراسة اللّغة في ذاتها ولذاتها" وقاعدة "موت المؤلّف" التي نادت بها البنيوية ومن بعدها التّفكيكية– الذي من خلالها نُظر إلى الخطاب بمعزل عن صاحبه، فإن الدّرس اللغوي العربي القديم يحتفي أيّما احتفاء بمصدر الخطاب أو مؤلّفه (المتكلّم) أين نُظِر إليه باعتباره " فاعلَ الكلام"[1]، بل واعتبره كثير من العلماء العرب على اختلاف تخصّصاتهم عتبةً لفهم النص بحيث لم يكونوا يفصلون في دراساتهم للخطاب بين النّص وصاحبه مثلما فعلت "البنيوية" و من سار مسارها من المناهج والنّظريات النّقدية الحديثة، فكثيراً ما ربط البلاغيون العرب بين المتكلّم وكثيرٍ من المفاهيم البلاغية، ذلك أنهم مثلا يحدّون الخبر بـِـ" ما جاز تصديق قائله أو تكذيبه"[2] وكذلك يفعلون في حدّهم الاستخبار الذي اعتبروه " طلبَ خُبْرِ ما ليس عند المُستخبِر وهو الاستفهام"[3]، وحتى في تصنيفهم لأنواع الكلام وأساليبه اعتمدوا على المتكلّم فنظروا في ذلك إلى حاله وقالوا: هذا خبر، وهذا استفهام، وهذا أمر، وهذا تعجّب...

وعبد القاهر هو الآخر لم يشذّ عن سابقيه، بحيث نجده يحتفي أيّما احتفاء بالمتكلّم الذي يسمّيه أحيانًا "واضع الكلام"، فيشبّهه في صناعته للكلام بالصّائغ الذي يأخذ سبيكة من ذهب أو فضة، يمزج المعدنين بعد إذابتهما صانعًا منهما سواراً أو خلخالا، حيث يحصل من مجموع كلمِ " ضرب زيدٌ عمراً يوم الجمعة ضرباً شديداً تأديباً له" كُلِّها على مفهوم يشكل معنى واحداً لديه وليس معانٍ مختلفةً[4]. واضع الكلام هذا هو عَمادُ "عملية النّظم" بحيث لا " نظمَ" من غير " ناظمٍ" يقول: " وليت شعـــري كيف يُتصوّر وقـــوعُ قصد منك إلـــى معنى كلمةٍ مـــن دون أن تريدَ تعليقها بمعنـــى كلمة أخرى؟ ومعنى القصد إلـــى معاني الكلم أن تُعلِم السّامـــع بها شيئًا لا يعلمه، ومعلومٌ أنّك أيّها المتكلّم لست تقصد أن تُعلِم السّامع معاني الكلم المفردة التي تكلّمه بها، فلا تقولُ: خرجَ زيدٌ، لتعلمه معنى خرج في اللّغة، ومعنى زيد، وكيف ومُحال أن تكلّمه بألفاظ لا يعرف هو معانيها كما تعرف؟"[5].

---

[1] – أبو هلال العسكري: الفروق اللغوية، تحقيق وتعليق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة ، 1997، ص35.

[2] – ابن فارس: الصاحبي في فقه اللغة العربية، ص133.

[3] – م ن، ص 134.

[4] – يُنظَر: عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص305.

[5] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص305.

3-قضية المُخاطَب/المتلقّي:

فإذا استحال تصوّر كلام/خطاب دون توفّر سامع Locuteur/متلقٍDestinataire فذلك إقرارٌ لما له من أهمية في العملية التواصلية، حيث لا تكتمل وظيفة الكلام الإبلاغية إلا باستيفاء شرط السّامع الذي يُلقى إليه الكلام، لذلك غدا وجوده لا يقلّ أهمية عن وجود المتكلّم نفسِه، فلولاه لما تكلّم متكلم ولا خطب خطيب، وإن فَعَلَ دونه عُدّ كلامُه هذيانًا، فإليه يُوجّه الخطاب ومن أجله يكون الكلام، فما من متكلّم إلاّ ويسعى إلى إفهام سامعه وإقناعه، بحيث يتمثّله في كل عملية إبلاغية حتى وإن لم يكن المتلقّي حاضراً بشخصه فإن المتكلّم يستحضره في ذهنه (كما هو الحال في الأنماط الكتابية). فإن حملَ الكلامُ بصمات صاحبه فإنه مـــن جهة ثانية يحدّد طبيعة السّامع الذي يقصده المتكلّم بكلامه، ومـــن ثمّ فلا عجب إن كان الكلامُ أكثر خضوعاً للسّامع منه إلى المتكلّم مادام يراعي متطلباته فيأتي وفق ما يريده، فتحقّق المتلقّي في الكلام يدخل في تحقيق الكلام نفسه باعتباره القصد الأول من الكلام والذي هـــو توجهه إلى الغير، لذلك فإنّ " المتلقي عبارة عن المتلقّف الذي قصَدَه المُلقي بفعل إلقائه"[1]. فنظـــرة البلاغيين العرب إلى السّامع ليست ببعيدة عن نظرة التداوليين وفلاسفة اللّغة له، لذلك كان تعامـــل البلاغة العربية مع السّامع/المتلقي، تعاملا تتكشّف فيه تقاطعات كثيرة مـــع اللّسانيات التداولية الحديثة المعتدّة بالمتلفّظ والسّامـــع اللّذين يشكّلان مظـــهرين من أهمّ مظـــاهر انشغالها باعتبارهما عنصرين فاعلين في الإبلاغ[2].

وحتى في نظرتها إلى وضوح الكلام تظلّ البلاغة العربية وفيّة للسّامع باتخاذها له معياراً في قاعدة "أمن اللّبس" وقاعدة "الفهم"، فاشتراطها مبدأ الوضوح في الكلام أي وضوحاً وفق منطق المتلقي لا منطق المتكلّم، ويَحضرُنا هنا قول ذلك الأعرابي الذي "وقف على مجلس الأخفش فسمع كلام النُّحاة، فحار وعجب، وأطرق ووسوس، فقال له الأخفش: ما تسمع يا أخا العرب؟ قال: أراكم تتكلّمون بكلامنا في كلامنا بما ليس من كلامنا" [3]. معبّرا عن عجز وظيفة

---

[1] – طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء 1998، ص 214.

[2] – خليفة بوجادي: في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، بيت الحكمة للنشر والتوزيع، ط1، الجزائر 2009، ص176.

[3] – عبد السلام المسدّي: التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص8. (نقلا عن أبي حيان التوحيدي).

الفهم لديه. وكذلك فعلت (البلاغة العربية) في شرط الفائدة الكلامية حيث رأى بعضهم " أنّ الكلام ما سُمِع وفُهِم"[1]، فهذا الفهم هو الآخر وفق منطق السّامع أو المتلقّي لا غير.

وبلغت عناية البلاغة بالسّامع أن كيّفت أسلوب الخطاب وفق ما يتناسب وحاله، ولأجل ذلك ذهبت تصنّف أنواع المُخاطَب الثلاثة التي توقفنا عندها لمّا تعرضنا لأسلوب "الخبر" إلى:

أ/- مخاطب خالي الذّهن: يناسبه خبر ابتدائي، بأسلوب خالٍ من أدوات التوكيد.

ب/- مخاطب متردّدٌ في الحكم شاكٌ فيه: يناسبه خبر طلبي بأسلوب يُستحسَن فيه التوكيد.

ج/- مخاطب مُنكِرٍ لحكم الخبر جاحدٌ له: يناسبه خبر إنكاري، بأسلوب يستوجب التوكيد بمؤكد أو أكثر على حسب درجة إنكاره.

ولماّ يحتفي عبد القاهر بالسّامع فإنه يعلّل نظم المتكلّم لِمَ جاء بهذه الصّيغة أو الأسلوب ولماذا اختار التّقديم أو التأخير؟ أو ربّما فضّل الحذف عن الذّكر وغير ذلك من أساليب التعبير؟ فيبيّن كيف أن هذا الشّاعر أو ذاك المتكلّم يراعي حاجة مُخاطَبه ويعتبر بها. وينطلق عبد القاهر في ذلك من قاعدة أن " المُتكلّم في معظم الأحيان يقف موقفاً خاصًا من السّامع، ويتضح هذا الموقف في اختيار الكلمات وترتيبها" [2]، وهذه ليست سابقةً جرجانية، بقدر ما هي خاصية تنسحِب على كثير من المشتغلين بحقل البلاغة العربية التي ما فتئت "منذ نشأتها تحاول استقصاء هذا الموقف، ولا تكتفي بما قد نسميّه الاهتمام التلقائي بالسّامع، بل تسعى إلى ما يشبه العمد والاحتفاء بمواقف مُعيَّنة"[3].

ففي التعابير: ضربتُ زيداً، وما ضربتُ زيداً، وما ضربتُ إلا زيداً. يرى عبد القاهر أنّ المعنى واحدٌ (وهو الضرب، أو ضرب زيد) ولكن هناك اختلافات، يصنعها مرّة الإثبات، ومرة النّفي، ومرة أخرى القصر...، وكل هذه الاختلافات هي مراعاة لمتطلّبات المخاطب [4]، حيث يكون عبد القاهر قد تفطّن إلى أنّ " كل مظاهر النّشاط اللّغوي لا تعطي أيّة إضافة حقيقية. التوكيد، والحصر والتقديم والتّنكير والتعريف كل أولئك لا يضيف جديداً. إنّما أنت تتلطّف

---

[1] – ابن فارس: الصاحبي في فقه اللغة العربية، ص47.

[2] – مصطفى ناصف: اللغة والتفسير والتواصل، ص 11.

[3] – م ن، ص ن.

[4] – مصطفى ناصف: نظرية المعنى في النقد الأدبي، دار الأندلس للطباعة والنش والتوزيع، بيروت (د ت)، ص 45.

للسّامع أو المتلقّي وتثبت عنده ما ينبغي أو تطرُد عن ذهنه ما لعله يطوف به. نوع من الجدل أو الشّغب بين الشاعر والسّامع" [1]. فالإضافة إذن ومثلما يؤكده كلام عبد القاهر إنما هي وليدة الاستعمال الخاص (الفني)، النّاتج عن ذلك التفاوض- إن جاز التعبير- بين المتكلّم والمخاطب وهذا ربّما تأكيد لمقولة الجاحظ "المعاني مطروحة في الطريق"، فيأتي المتكلمّ فينتقي منها ما يناسب المخاطَب مُكيّفا ذلك المعنى الذي كان مطروحاً في الطريق، متفنّناً في بلورته بما يليق بمخاطبه، ذلك ما يحقق له التفرّد، تفردًا وليدَ الإضافاتِ أو التّغييرات الطارئة على المعنى فيتميّز عن سواه من المعاني التي بقيت في الطريق مطروحة.

وعناية عبد القاهر بالمعنى، ووعيه بمتطلّباته مكّنه من إقرار جملة من المبادئ الهامة التي وقفت عليها الّدراسات الحديثة، وقالت بها نظريات شتّى في هذا العصر، ونستعرضها في الآتي:

المبحث الثاني : أهم المبادئ التداولية لدى عبد القاهر

①- مبدأ الإفادة وأساليبها

ويمثّل أحد أبرز المبادئ التّداولية المعوّل عليها في التّراث الفكري العربي، أشاد به البلاغيون والنّحاة، ويُراد بمبدأ الإفادة "حصول الفائدة لدى المُخاطَب من الخطاب، ووصول الرّسالة الإبلاغية إليه على الوجه الذي يغلب على الظنّ أن يكون هو مراد المتكلّم وقصده، وهي الثّمرة التي يجنيها المُخاطَب من الخطاب". وسبق أن استعرضنا في حديثنا عن المعنى الإفرادي تفرقة عبد القاهر بين الدّلالتين الإفرادية والتّركيبية، إذ من البديهي أن يدلّ اللّفظ على معناه الذي وُضِع له، ومع ذلك لا يفيد شيئاً من ذلك المعنى في ذاته، أي من الدّلالة المعجمية، مادام أنّ المعنى القاموسي للفظ مُرتسم سلفاً في مخيّلاتنا، أي أنه مفروغ منه مُسبقاً، ممّا يؤكد أن وظيفة الألفاظ لا تكمن في التّصريح بمعانيها المفردة، وإنّما أن تأتلف مع غيرها في بناء لغوي فتتفاعل فيه منتجة معنى آخر أو معانٍ أخرى هي ما أسماه الجرجاني الفوائد حين قال: أنّ "الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللّغة لم توضع لُتعرف معانيها في أنفسها، ولكن لأن يُضمَّ بعضُها إلى بعض فَيُعرفَ فيما بينها فوائد " [2]، وبذلك يكون قد أقام تفرقته تلك بين الدّلالتين على أساس

[1] – مصطفى ناصف: نظرية المعنى في النقد الأدبي، ص54-55.

[2] – عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 391.

الإفادة التـــي " يحسُنُ السكوتُ عليها" [1]، ونتيجة لذلك فإنّ الإفادة وليدة الدّلالة التركيبية لا الإفرادية حيث يتّفق قول عبد القاهر هذا مع قول الزجاجي الذي سبق أنّ صرّح أنّ "الاسم يدلّ علـــى مسمّاه و لا تحصل منه فائدة مفـــرداً حتىّ تقرنه باسم مثله أو فعل أو جملة، وإلاّ كان ذكرك له لغواً وهذا غير مفيد"[2]، هـــذه الأهمية التي أولاها الزجاجي للفائدة فـــي الخطاب هـــي التي حدت بالجرجاني فيما بعد إلـــى التّمييز بين الكلمة والكلام، فالكلمة حسبه لا ترقـــى إلى مقام الكلام مادامت بمعزل عـــن غيرها، ومتـــى تشاكلت ملتحمةً مع غيرها بفضل التّركيب وحققت فائدة خطابية ما، ارتقت إلـــى مستوى الكلام، وذلك لماّ قال: " اعلم أنّ الواحد من الاسم والفعل والحرف يسمّـــى كلمة، فإذا ائتلف منها اثنان فأفادا نحو خرج زيدٌ سُمِيَ كلاماً وسمي جملة " [3].

تمييز الجرجاني هاهنا بين الكلمة والكلام أقرب ما يكون إلـــى تمييز النّحاة بين القول الذي معياره اللّفظ والكلام الذي معياره الفائدة، ذلك ما نجده لدى سيبويه الذي كان سبّاقاً إلى هذا الطّـــرح حيث يقول: "واعلم أنّ "قلتُ" إنّما وقعت في كلام العرب على أن يُحكى بها، وإنّما يحكى بعد القول ما كان كلاماً لا قولا"[4]، وهنا نلاحظ تمييزه الصّريح بين القول والكلام بما لا يترك مجالا للخلط بينهما، حيث سايره ابن جنّي الذي ذهب مذهبه، مع شيء من الدّقة و التّفصيل لمّا رأى أنّ الكلام هو" كلّ لفظ مستقلٍّ بنفسه، مفيدٍ لمعناه، وهو الذي يسمّيه النحويّون الجُمل، نحو زيدٌ أخوك، وقامَ محمدٌ، وضربَ سعيدٌ، وفي الدّار أبوك، وصه، ومه، ورويد، وحاء، وعاء في الأصوات، وحس، ولب، وأف، وأوه، فكلّ لفظ استقلّ بنفسه، وجُنِيَت منه ثمرةُ معناه فهـــو كلام. وأماّ القـــول فأصله أنه كل لفـــظ مُدلٍ به اللّسانُ تاماًّ كان أو ناقصاً. فالتاّمُ هـــو المفيدُ أعنـــي الجملة وما كان في معناها، من نحو صه، وإيه. والنّاقص ما كان بضدّ ذلك، نحو زيدٌ، ومحمدٌ، وإن وكان أخوك، إذا كانت الزّمانية لا الحدثية ☆. فكل كلامٍ قـــولٌ

---

[1] – عبد الله بن عقيل: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ج1، تحقيق وتنقيح: محمد محي الدين عبد الحميد، ط 2، المكتبة العصرية، بيروت، 1990، ص19.

[2] – الزجاجي: الإيضاح في علل النحو ، ص49.

[3] – عبد القاهر الجرجاني: الجُمَل، تحقيق على حيدر، دار الحكمة، دمشق 1972،ص 40.

[4] – أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه: الكتاب، ج1، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، ط3، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1988، ص 122.

☆ – أي الناقصة لا التامة.

وليس كلٌّ قـــولٍ كلاما"[1]، وهكذا يُلحق ابن جني الجملةَ بدائرة الكلام بجعله إيّاها مرادفة له باعتبار إفادتها. إذن فتأكيد مفكّرينا القدامى على مبدأ الإفادة راجع إلى وعيهم بقيمته الخطابية والبلاغية، فكثيراً ما اعتبروه سرّ الخطاب وروحه، فاعتمدوه حتى في تعريفهم للبلاغة على نحو ما فعل ابن خلدون(ت 808هــ) لما صرّح قائلاً:" اعلم أن الكلام الذي هو العبارةُ والخطاب إنما سرُّه وروحُه في إفادة المعنى. وأمّا إذا كان مُهمَلاً فهو كالمَوَات الذي لا عبرةَ به. وكمال الإفادة هو البلاغة، على ما عرفتُ من حدّها عند أهل البيان. لأنهم يقولون: هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال. ومعرفةُ الشّروط والأحكام التي بها تطابق التراكيب اللّفظية مقتضى الحال هو فن البلاغة"[2]، وهكذا وبجلاء يميّز ابن خلدون بين صنفين من الكلام، مفيد للمعنى مُعتدٌّ به ومهملٌ لا اعتداد به لخروجه عن دائرة الكلام بافتقاره إلى الإفادة.

مصطلح الفائدة هــذا نجده مــرّة أخــرى ماثلا لــدى أبي الحسين البصري، الذي يرى أن اللفظ المفــرد المنقطع لا يفيد ما لم يركب مــع غيره في إطــار الاستعمال الكلامي الذي يحــوي الفائدة ويحقّقها، حيث يقــول" اعلم أناّ قد نصف الكلام بأنه مفيد ونعنـــي أنّه موضــوع لفائدة وأنه مستعمل فيها وهذا حاصل فـــي اللّفظ المفرد، وقد نعنـــي بذلك أنه يفيد اتصال المعاني بعضها ببعض، وهذا لا يكون فـــي اللّفظ المفرد، لأنه لا يفيد اتّصـــال بعض المعاني ببعض ولا يفيد تصوّره معناه، لأنّ معـــناه متصـــوّر لنا قبل اللّفظ، والكلام المفيد إيصال بعض المعانـــي وتعلّق بعضها ببعض، إماّ أن يكـــون اسماً مع اسم، وإماّ أن يكون اسماً مع فعل" [3]، وشرط الاستعمال هذا نجده حاضراً بقوة لدى فلاسفة اللّغة المعاصرين الذين كان شعارهم: "لا تسل عن المعنى واسأل عن الاستعمال" [4] وبذلك تبقى الفائدة من اختصاص الألفاظ المنتظمة في الكلام وتمثل وظيفتها لا وظيفة اللّفظ المفرد، ومن ثم فإنّ "النّطق ببعض الألفاظ والكلمات أي إحداث أصواتٍ على أنحاء مخصوصة متّصلة على نحو ما بمعجمٍ معيّن،

---

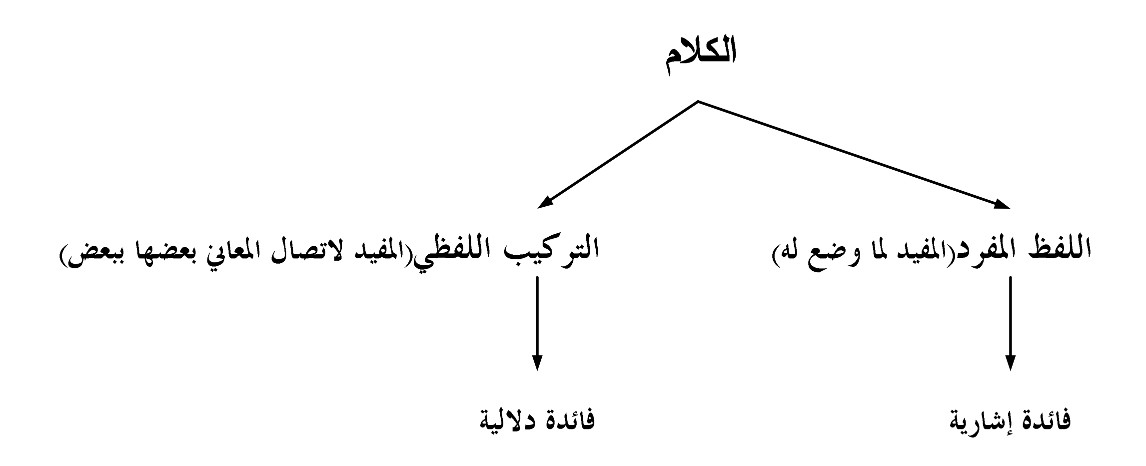
[1] – ابن جني: الخصائص، ج1، ص17.

[2]– عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، تحقيق عبد السلام الشّدّادي، وزارة التربية الوطنية والتعليم العالي وتكوين الأطر والبحث العلمي، ط1، الدار البيضاء 2005، ص296.

[3] – أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب المعتزلي البصري: المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ط1، دمشق 1964، ص 20.

[4] – محمود فهمي زيدان: في فلسفة اللغة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، الاسكندرية 2003، ص107.

ومرتبطة به، ومتمشّية وخاضعة لنظامه" [1] هو ما يجعلها فعلاً قولياً ACTE LOCUTOIRE بحسب اصطلاح أوستين، لتوفّره على النطق والإفادة وسلامة التركيب وكذا الدّلالة. ولو رُمنا التمثيل لنظرة أبي الحسين لموقع الفائدة من اللّفظ المفرد والكلام، أمكننا الاستعانة بتقسيمه التالي للكلام والذي نوضحه في الرسم الآتي:



ونتيجة لما سبق نجدُ قدماء البلاغيين العرب يلحقون هذا المستوى من المعنى (التركيبي)، بالكلام لا باللغة بمفهومها السوسيري [2]، ماداموا يجعلون الفائدة معيارًا له، متى توفّرت حسُن التّركيب ومتى غابت فسدَ بغيابها وعِيب بفقدانها.

لكن المفارقة في تعامل عبد القاهر مع مبدأ الإفادة، تصوّره لها ضمن سياق نظرية النّظم فنجده جاعلا الإفادة مترتبةً عن "القصد إلى معاني الكلم"، أو كتحصيل حاصل له، حيث يصرّح بذلك قائلا: "ومعنى القصد إلى معاني الكلم أن تُعلِم السّامع بها شيئًا لا يعلمه، ومعلومٌ أنك أيّها المتكلّم لست تقصد أن تُعلِم السّامع معاني الكلم المفردة التي تكلّمه بها، فلا تقولُ: خرجَ زيدٌ لتعلمه معنى خرج في اللّغة، ومعنى زيد، وكيف ومُحال أن تكلّمه بألفاظ لا يعرف هو معانيها

---

[1] – جون لونغشاو أوستين: نظرية الأفعال الكلامية– كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء 1991، ص117.

[2] – يُنظَر فرديناند دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، ترجمة يوسف غازي و مجيد النصر، د ط، المؤسسة الجزائرية للطباعة، الجزائر 1986، ص25–26.

كما تعرف؟ "[1]. فلأجلِ مبدأ الإفادة هذا أخرج أهل اللّغة اللّفظ المفرد – أو أوضاع اللّغة كما يسمّيه عبد القاهر– من دائرة الإفادة، فاشترطوا في الكلام حتى يُفيد، أن يركّب لفظُه(يُنْظَم) ويفيد بوضعه ويُقصَد لذاته[2]. ذلك ما حدا بعبد القاهر إلى القول: "إنّ الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة لم توضع لتُعرف معانيها في أنفسها، ولكن لأن يُضمّ بعضُها إلى بعض فيُعرف فيما بينها فوائد، وهذا علمٌ شريف وأصل عظيم. والدّليل على ذلك أناّ إن زعمنا أن الألفاظ التي هي أوضاع اللّغة إنما وُضِعت ليُعرف بها معانيها في أنفسها لأدّى ذلك إلى ما لا يشكّ عاقلٌ في استحالته"[3]، فشتّان إذن بين الفائدة والمعنى المفرد، لأنه غير نهائي و غير محدود [4]. فمتى استوفى الكلام مستلزمات التواصل (توجه الناطق بمنطوقه إلى السّامع وقصده إفهامه) يكتسب صفة الخطاب، حيث لا يكفي توفّر الألفاظ وترتيبها أو نظمها على شكل من الأشكال للحصول على هذه الصّفة، باعتبار حدّ الخطاب " كل منطوق به موّجه إلى الغير بغرض إفهامه مقصوداً مخصوصاً [...] وبهذا يتبيّن أنّ حقيقة الكلام ليست هي الدّخول في علاقة بألفاظ معيّنة بقدر ما هي الدّخول في علاقة تخاطبية مع الغير، بمعنى أن الذي يحدّد ماهية الكلامية إنّما هو العلاقة التخاطبية، وليس العلاقة اللّفظية وحدها: فلا كلام بغير تخاطب، ولا متكلّم من غير أن تكون له وظيفة المُخاطِب (بكسر الطاء)، ولا مستمع من غير أن تكون له وظيفة المخاطَب (بفتح الطاء)"[5].

فلأجل ذلك اعتبروا " الكلامَ أخصَّ من الجملة لأنه مزيدٌ فيه قيد الإفادة، إذ يقول المناطقة الأخصُّ ما ازدادَ قيداً، والأعمُّ ما ازدادَ فرداً" [6]. وترتكز الفائدة التي شدّد عليها علماء العربية على الفهم لاعتبارهم الكلام " ما سُمِع وفُهِم"، بحيث لا يمكن لها أن تحصل في غياب شرط الفهم، الذي هو " تصوّر الشيء من لفظ المُخاطِب" [7] السّاعي إلى إفهام سامعه بإيصال المعنى

---

[1] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص305.

[2] – يُنظَر عبد السّلام هارون: الأساليب الإنشائية في النحو العربي، مكتبة الخانجي، ط5، القاهرة 2001، ص23.

[3] – عبد القاهر الجرجاني: م س، ص391.

[4] – يُنظَر تمام حسّان: الأصول دراسة إبستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، عالم الكتب، القاهرة 2000، ص 292.

[5] – طه عبد الرحمن: اللسان والميزان، ص215.

[6] – عبد القاهر الجرجاني: م س، ص 25.

[7] – أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي: الكليات، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، ط2، بيروت 1998 ، ص 697.

باللّفظ إلى فهمه[1]. فالفائدة – وفق طرح عبد القاهر– كامنة في المعنى الذي يجنيه السّامع من كلام المتكلّم، ولأجل ذلك "اختصّت الفائدة بالجملة ولم يجز حصولها بالكلمة الواحدة كالاسم الواحد والفعل من غير اسم يضمّ إليه"[2]، فاكتمال النّسبة الكلامية للجملة باحتوائها على العناصر اللاّزمة التي تجعل منها دالة هو ما يمنحها صفة الإفادة، لذلك قيل في تعريف الكلام بأنه "الجملة المفيدة معنىً تاماً مكتفياً بنفسه" [3]، ومن علاماته أن يستطيع المتكلّم السّكوت بعده، لأنه إذا ما رأى المعنى قد أدى الغرض المقصود استحسن الصّمتَ، كما يستطيع السّامع بدوره أن يكتفي بما سمعه فلا يطلب مزيداً من الكلام[4].

إذن فمَكْمَنُ الفائدة هو الجملة، ومنه كان إطلاق النُّحاة لتعبير "الجملة المفيدة" وهو تفطّن منهم إلى أنّ الألفاظ المفردة (أوضاع اللّغة) ليست مفيدةً حتى تُضمّ إلى بعضها فينشأ عن تركيبها معنى، ويعللّ عبد القاهر ذلك قائلا: " والعلّة في ذلك أنّ مدار الفائدة في الحقيقة على الإثبات والنّفي، ألا ترى أنّ الخبر أول معاني الكلام وأقدمها والذي تستند سائر المعاني إليه وتترتّب عليه وهو ينقسم إلى هذين الحكمين" [5]. فالفائدة التي يقصدها عبد القاهر هي الفائدة الخبرية التي يتنازعها الإثبات والنّفي اللّذان يتشكّل منهما أصل الكلام ألا وهو الخبر، الذي يستدعي نسقاً لغوياً أو نظماً باعتبار أنّ " الإثبات يقتضي مُثبتا ومثبتاً له ونحو أنك قلت: ضرب زيدٌ أو زيدٌ ضاربٌ فقد أثبتَّ الضّرب فعلاً أو وصفاً. وكذلك النّفي يقتضي منفياً ومنفياً عنه فإذا قلتَ: ما ضرب زيدٌ، ما زيدٌ ضاربٌ، فقد نفيتَ الضّرب عن زيدٍ وأخرجتَه عن أن يكون فعلاً له. فلمّا كان الأمر كذلك احتيج إلى شيئين يتعلق الإثباتُ والنّفي بهما فيكون أحدهما مُثبتاً والآخر مُثبتاً له، وكذلك يكون أحدهما منفياً والآخر منفياً عنه، فكان ذانك الشيئان المبتدأ والخبر والفعل والفاعل، وقيل للمثبت وللمنفي مُسندٌ وحديثٌ وللمثبت له والمنفي عنه مُسنَدٌ إليه ومُحدَّثٍ عنه"[6]. فاللفظة المعجمية لا تفيد بمعزل عن السّياق الجُملي، و سيان في ذلك الاسم والفعل لأنّك "إذا رُمتَ الفائدة أن تحصل لك من الاسم الواحد أو الفعل وحده صِرتَ كأنك تطلبُ أن يكون

[1] – الكفوي: الكليات، ص 697.

[2] – عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة في علم البيان، ص316.

[3] – مصطفى الغلاييني: جامع الدروس العربية، دار ابن الهيثم، ط1، القاهرة 2005، ص10.

[4] – يُنظَر عباس حسن: النحو الوافي، ص 14.

[5] – عبد القاهر الجرجاني: م س، ص 316.

[6] – م ن، ص ن.

الشيء الواحدُ مثبتاً ومثبتاً له ومنفياً ومنفياً عنه وذلك مُحال" [1]، وعلى أساس مبدأ الإفادة ميّز المفكرون العرب بين الكلام والقول، فجعلوا الأول من صميم الإفادة، بينما أخرجوا الثاني من دائرتها وكذلك صنعوا مع الحشو الذي عدّوه مُفرَغا منها، وهو ما يفسّر إنكارهم له وعدّهم إياه لغواً فذمّوا إتيانه " لأنه خلا من الفائدة، ولم يحل منه بعائدة ولو أفاد لم يكن حشواً، ولم يُدْعَ لغواً"[2]. هذه الإفادة لا تتحقّق حتّى يقصد المتكلّم إليها، فيعود الفضل فيها إليه لأنه مُنشئها ومريدها فإذا " ثبتَ أنّ الخبر وسائر معاني الكلام معانٍ يُنشِئها الإنسان في نفسه، ويصرفها في فكره، ويناجي بها قلبه، ويُنظَر فيها لبّه، فاعلم أنّ الفائدة في العلم بها واقعة من المنشئ لها، صادرة عن القاصد إليها، وإذا قلتَ في الفعل إنّه موضوع للخبر لم يكن المعنى فيه أنه موضوع لأن يُعلم به الخبر في نفسه وجنسه ومن أصله وما هو. ولكنّ المعنى أنه موضوع حتى إذا ضممته إلى اسم عُقِل منه، ومن الاسم أن الحُكم بالمعنى الذي اشتقَّ ذلك الفعل منه على مسمّى ذلك الاسم واقعٌ منك أيّها المتكلّم"[3]. ويتابع متقصياً حقيقة الفائدة، مُستنتِجاً أن الزّيادة في الفائدة لا يعني إضافة فائدة لاحقة إلـــى فائدة سابقة، وإنما المقصود هو توسيع الفائدة لذلك فُـــهم تأصيلُهم " في المفعول وكلّ ما زاد على جزءي الجملة أن يكون زيادةً في الفائدة. وقد يُخيّل إلى من ينظر إلى ظاهر هذا من كلامهم أنهم أرادوا بذلك أنك تضمُّ بما تزيدُه على جزءي الجملة فائدة أخرى، وينبني عليه أن ينقطع عن الجملة حتى يتصوّر أن يكون فائدةً على حدة، وهو ما لا يُعقل، إذ لا يُتصوّر في زيدٍ من قولك: ضربتُ زيداً، أن يكون شيئاً برأسه حتى يكون بتعديتك "ضربت" إليه، قد ضممتَ فائدةً إلى أخرى. وإذا كان ذلك وجب أن يعلمَ أن الحقيقة في هذا أن الكلامَ يخرج بذكر المفعول إلى معنىً غيرِ الذي كان، وأنّ وزانَ الفعل قد عُدِّيَ إلى مفعولٍ معه، وقد أطلق فلم يقصد به إلى مفعول دون مفعول وزان الاسم المخصّص بالصّفة مع الاسم المتروك على شَياعه، كقولك: "جاءني رجلٌ ظريفٌ" مع قولك: "جاءني رجلٌ" في أنك لستَ في ذلك كمن يضمّ معنى وفائدة إلى فائدة، ولكن كمن يريدُ هاهنا شيئاً وهناك شيئاً آخر. فإذا قلتَ: ضربتُ زيداً كان المعنى غيره إذا قلت: "ضربت" ولم تزد "زيداً". وهكذا يكون الأمرُ أبداً كلّما زدتَ شيئاً وجدتَ المعنى قد صار غير الذي كان"[4].

---

[1] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 316.

[2] – م ن، ص 14.

[3] – م ن، 393.

[4] – م ن، ص 387.

حيث لاحظ عبد القاهر أشكالا مختلفة وأساليب متعدّدة يأتي عليها الكلام، ومرّد اختلافها وتعدّدها إلى تعدّد المقامات واختلاف الأحوال التي يكون عليها المتكلّم والمخاطب، وذلك ما سنتعرض إلها في العنوان الآتي.

وكنتيجة لما سبق فإنّ حِرْصُ المتكلّم على الفائدة وتجنّبه اللّغو نابعٌ من عنايته بالمتلقي واهتمامه به، لذلك أدّى اختلاف أحوال المُتلقي إلى تعدّد أساليب الإفادة وتباين أشكالها وطرقها فــَ" أحياناً ننصّ على بعض الأجزاء بطريقة تؤثر في المعنى. أحياناً نقدّم بعض الأجزاء على بعض وأحياناً نؤخرها. وهكذا نجد أن دائرة البحث هي الاحتمالات المختلفة التي يتعرّض لها الترابط بين عنصرين أو الإسناد [لقد] حاول عبد القاهر أن يصحّح المفهوم المتوارث للعبارة وأن يتعمّقه معاً، ومن خلال هذا التعمّق يريد أن يوضّح أمور الشعر. إن الشّعر طريقة في تأليف الكلمات وربطها وتنظيمها. وإذا غيّرتَ هذا النّظام تغيّر المعنى، وبعبارة أخرى خرجتَ من الشعر إلى النثر، ومن الجيّد إلى الرّديء. إنّ تغيير نظام الكلمات يغيّر معنى العبارة"[1]، ومن تقنيات تغيير نظامها أساليب التّقديم والتأخير، الحذف، التّعريف والتّنكير، الكناية والتصريح الاستفهام، فكلّ هذه الأساليب تنهض على نظام شكلي دلالي إنجازي تأثيري [2]، ممّا يجعل منها أفعالاً كلامية، بما أنّ الهدف منها جلب انتباه المخاطب ودفعه إلى الاستجابة أو الرّفض.

أ/ -التقديم والتأخير وأثرهما في الإفادة:

وصف عبد القاهر هذا الأسلوب من الكلام بكثرة الفائدة، وبُعد الغاية، لما له من أثر إبلاغي تواصلي حيث لاحظ أنّه كثيراً ما تكون تقنية التّقديم والتّأخير، أي تحويل اللّفظ من مكان إلى آخر وراء تفاعل المتلقّي مع ما يصل سمعه من كلام، فيكون له في نفسه وقعا. والغرض الذي يدفع المتكلّم إلى اللّجوء إلى ظاهرة التّقديم في الكلام هو اهتمامه بالمقدَّم وعنايتُه به " فنحن حينما نقدّم بعض أجزاء الجملة تارة، ونؤخّرها تارة، فإنّا لا نفعل ذلك رغبة في التّغيير أو تفنّناً في القول فحسب، إنّما ذلك ناشئ عن اختلاف المعنى الذي يريده المتكلّم، فالكلام البليغ لا يجوز أن يكون التّقديم فيه لغرضٍ لفظي فقط بل يكون مع هذا الغرض اللّفظي هدفٌ يتعلّق بالمعنى"[3].

---

[1] – مصطفى ناصف: نظرية المعنى في النقد العربي، ص14.

[2] – مسعود صحراوي: التداولية عند العلماء العرب، ص 40.

[3] – حسن فضل عباس: البلاغة فنونها وأفنانها، دار الفرقان للطباعة والنشر والتوزيع، ط 4، إربد، الأردن 1997، ص 211.

والتقديم لدى عبد القاهر على وجهين:

أ- تقديم على نية التّأخير: وهو تغيير رُتبة "المُقدّم" أي تقديمه على حكمه الأصلي، كتقديم الخبر على المبتدأ في منطلقٌ زيدٌ، والمفعول على الفعل في ضربَ عمراً زيدٌ، فالتقديم لم يُخرج "منطلقٌ" و "عمراً " عمّا كانا عليه من "الخبرية" و"المفعولية"، فحتى وإن تقدّما في الكلام إلاّ أن رتبتيهما التّأخير[1].

ب- تقديم ليس على نية التّأخير: وهو نقل اللّفظ من حُكم إلى حُكم غير الذي كان عليه وجعله في بابٍ غير بابه، فيُعرَب إعراباً غير إعرابه، كأنْ " تجيء إلى اسمين يحتمل كل واحد منهما أن يكون مبتدأ، ويكون الآخر خبراً له، فتقدّم تارةً هذا على ذاك، وأخرى ذاك على هذا ومثاله ما تصنعه بزيدٍ والمنطلق حيث تقول مرّةً: زيدٌ المنطلقُ. وأخرى: المنطلقُ زيدٌ. فأنتَ في هذا لم تقدّم المنطلق على أن يكون متروكاً على حُكمه الذي كان عليه مع التأخير، فيكون خبر مبتدأ كما كان بل على أن تنقله عن كونه خبراً إلى كونه مبتدأ. وكذلك لم تؤخّر زيداً على أن يكون مبتدأ كما كان، بل على أن تُخرجَه عن كونه مبتدأ إلى كونه خبراً. وأظهر من هذا قولنا: ضربتُ زيداً وزيدٌ ضربتُه. لم تقدّم زيداً على أن يكون مفعولا منصوباً بالفعل كما كان، ولكن على أن ترفعه بالابتداء، وتشغل الفعل بضميره، وتجعله في موضع الخبر له" [2]. فقصد المتكلّم في جملة "زيدٌ المنطلقُ" مختلف عنه في جملة "المنطلق زيدٌ"، وبذلك تختلف الرّسالة التي يسعى لتبليغها إلى المتلقي، فهو في التّعبير الأول يعرف زيداً ويجهل انطلاقَه، بينما في التعبير الثاني فإنه مدرك أن انطلاقاً قد كان، لكنه جاهلٌ لمصدره أو صاحبه. فالنحويّون يقدمّون من عناصر الجملة ما يرونه جديراً بالاهتمام مادام يمثّل الفائدة لدى المُخاطب و" معنى ذلك أنه قد تكون أغراضُ الناس في فعلٍ ما أن يقعَ بإنسانٍ بعينه، ولا يبالون من أوقعه كمثل ما يُعلم من حالهم في حال الخارجيّ، يَخرج فيعيثُ ويفسدُ ويكثرُ في الأذى، أراد مريدٌ الإخبار بذلك فإنه يقدّم ذكر الخارجيِّ فيقول: قَتَلَ الخارجيَّ زيدٌ. ولا يقول: قتل زيدٌ الخارجيَّ. لأنه يعلم أن ليس للنّاس في أن يعلموا أن القاتل له زيدٌ جدوى وفائدة. فيعنيهم ذكره، ويهمّهم ويتّصل بمسرّتهم ويعلمُ من حالهم أنّ الذي هم متوقّعون له ومتطلّعون إليه متى يكون وقوع القتل بالخارجيّ المفسد، وأنهم قد كفّوا شرّه، وتخلّصوا منه. ثم قالوا: فإن كان رجلٌ ليس له بأسٌ، و لا يقدّر فيه أنه يقتلُ فقتل رجلاً، وأراد المُخبرُ أن يُخبرَ بذلك، فإنه يقدّم ذكرَ القاتل فيقول: قتل زيدٌ رجلاً، ذاك لأنّ الذي

---

[1] - يُنظَر عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 96.

[2] - يُنظَر م ن، ص 97.

يعنيه ويعني الناس من شأن هذا القتل طرافته، وموضع النّدرة فيه، وبُعدهُ كان من الظنِّ. ومعلومٌ أنه لم يكن نادرًا وبعيدًا من حيث كان واقعًا بالذي وقعَ به، ولكن من حيث كان واقعًا من الذي وقع منه، فهذا جيدٌ بالغٌ. إلاّ أنّ الشّأن في أنه ينبغي أن يُعرفَ في كلّ شيء قدّم في موضعٍ من الكلام مثلُ هذا المعنى، ويفسّر وجه العناية فيه هذا التفسيرَ. وقد وقع في ظنون النّاس أنه يكفي أن يقال: إنه قُدِّم للعناية، ولأنّ ذكرَه أهمُّ، من غير أن يذكرَ من أين كانت تلك العناية؟ وبِمَ كان أهمُّ ؟ ولتخيّلهم ذلك قد صغُر أمرُ التّقديم والتّأخير في نفوسهم، وهوّنوا الخطبَ فيه"[1].

وحتى يجلوَ لنا حقيقة أسلوب التّقديم والتّأخير، يتناول عبد القاهر الظّاهرةَ فيحلّلها بالمقارنة بين ثلاث سياقات متباينة تَرِدُ ضمنها، كسياق الاستفهام بالهمزة، وسياق النّفي، ثم سياق الخبر المثبت، ففي الأول لاحظ خصوصيات في المعنى متعلّقة بالفعل والاسم كلّما قُدّم أحدهما وأُخِر الثاني، ويتبيّن ذلك من خلال الجدول التالي:

أسلوب الاستفهام بالهمزة			
الجملة	العنصر المقدّم فيها	الغرض من الاستفهام	خصوصية المعنى
1- ﴿أأنتَ فعلتَ هذا بآلهتنا يا إبراهيم﴾[2]	الاسم (أنتَ)	تقرير الفاعل	الشّك في الفاعل أو التردّد فيه.
2- أأنهيتَ القصيدة التي بدأت نظمها.	الفعل (أنهيتَ)	تقرير الفعل، أي أن تَعْلَمَ وجوده	التردّد في وجود الفعل وانتفائه، أي تجويز أن يكون الفعل قد كان وأن يكون لم يكن.

هذه جملة من الفروق الدّقيقة التي استنتجها عبد القاهر بالموازنة بين تعابير مختلفة متشابهة السّياق (الاستفهام) متباينة النّظم، وينتهي فيها إلى أن منبع الاختلاف بينها هو غرض المتكلم وما يتوخّاه في مخاطَبه (الإفادة التي يرجوها) ويتوصّل إلى ذلك عن طريق تقنية التقديم والتأخير، ويخلص في الاستفهام بالهمزة – التي يعقبها التقديم والتأخير– إلى استنتاج ثلاثة أغراض للاستفهام:

1- تقرير بفعل قد كان، ومثاله قولك: أبنيتَ الدّار التي كنتَ على وشك أن تبنيها؟

2- إنكارٌ له لِمَ كان، وتوبيخٌ لفاعله عليه، ومثاله: ﴿قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزقٍ

[1] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 97- 98.

[2] – سورة الأنبياء، الآية 62.

فجعلتم منه حرامًا وحلالاً﴾[1].

3- إنكار أن يكون الفعل قد كان من أصله، ومثاله قوله تعالى: ﴿أفأصفاكم ربُّكم بالبنين واتّخذ من الملائكة إناثًا إنّكم لتقولون قولاً عظيمًا﴾[2].

ونتيجة لهذا توصل إلى أنّ الغرض من الخطاب في الجمل السّالفة الذِّكر - والتي تبدو أفعالا متضمّنةً في القول، بحسب تعبير التداوليين- يتطلّب تقديم الفعل على الاسم، فإذا حاولنا العكس فَسَدَ التعبير، لأنه سيُخطِئ الغرضَ، وفي ذلك يقول: "ولا يخفى فسادُ أحدهما في موضع الآخر. فلو قلتَ: أأنتَ بنيتَ الدّار التي كنتَ على [وشك] أن تبنيها؟ أأنتَ قلتَ الشّعرَ الذي كان في نفسك أن تقوله؟ أأنتَ فرغتَ من الكتاب الذي كنتَ تكتبه؟ خرجتَ من كلام النّاس. وكذلك لو قلتَ: أبنيتَ هذه الدّار؟ أقلتَ هذا الشّعرَ؟ أكتبتَ هذا الكتاب؟ قلتَ ما ليس بقول ذاك، لفساد أن تقول في الشيء المشاهد الذي هو نصب عينيك: أمَوجودٌ أم لا؟ وممّا يُعلم به ضرورةً أنّه لا تكون البدايةُ بالفعل كالبداية بالاسم أنك تقولُ: أقلتَ شعرًا قطُّ؟ أرأيتَ اليوم إنسانًا؟ فيكون كلامًا مستقيمًا. ولو قلتَ: أأنتَ قلتَ شعرًا قطُّ؟ أأنت رأيتَ إنسانًا؟ أخطأتَ، وذاك أنّه لا معنى للسّؤال عن الفاعل مَنْ هو في مثل هذا، لأنّ ذلك إنما يُتصوّر إذا كانت الإشارةُ إلى فعلٍ مخصوصٍ نحو أن تقول: مَن قال هذا الشّعر؟ ومن بنى هذه الدّار؟ ومن أتاك اليوم؟ ومن أذِن لك في الذي فعلت؟ وما أشبه ذلك مّا يمكن أن ينصّ فيه على مُعيّن. فأمّا قيلُ شعرٍ على الجملة، ورؤيةُ إنسانٍ على الإطلاق، فمحال ذلك فيه، لأنه ليس ممّا يختصّ بهذا دون ذاك حتّى يسأل عن عين فاعله. ولو كان تقديمُ الاسم لا يوجبُ ما ذكرنا من أن يكون السّؤال عن الفاعل مَن هو، وكان يصحّ أن يكون سؤالاً عن الفعل أكان أم لم يكن، لكان ينبغي أن يستقيم ذلك"[3].

هذا الاستفهام الذي يكون بواسطة الهمزة، نجده مثيرًا لاهتمام التداوليين الذين ما برحوا يؤكّدون بأنّ مفاضلة المتكلّم بين جملتي "أفعلتَ؟" و "أأنت فعلتَ؟" يعود بالأساس إلى مقاصده التواصلية، وبمعنى آخر فإنّ المتكلّم يفضّل هذه الجملة دون تلك باعتبار مقصده التواصلي، لكنّهم في الوقت نفسه ينفون أيّة حرية للمتكلّم في اختيار هذا الأسلوب أو ذاك، ويرون أنّ المُخاطَب/المتلقي هو الذي يفرض عليه هذا النّمط من التّعبير أو غيره، بما أنّ " المُجيب عن

---

[1] - سورة يونس، الآية 59.

[2] - سورة الإسراء، الآية 40.

[3] - يُنظَر عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 99- 100 .

سؤال السّائل: "أفعلتَ؟" ينبغي أن يكون جوابُه مُصَدّراً بالفعل، أي "فعلتُ هذا"، وجوابُه عن سؤال السّائل: "أأنتَ فعلتَ؟" أن يكون بالضّمير، أي "أنا فعلتُ هذا". ورغم التّشابه الظّاهري بين هذين الجوابين، فإنهما يتعلّقان بسؤالين مختلفين" [1]، ومن ثم استنتجوا " أنّ التّركيب مستقلّ عن مقاصد القائل أو مقام التواصل، وتبعًا لذلك مستقلّ عن الواقع".[2]

ولا يتوقّف عبد القاهر عند هذه الملاحظات فحسب، بل ثمّة ملاحظة دقيقة أخرى لم يتوانَ في الإشارة إليها، وتتعلّق دائماً بتقديم الفعل، وهي أنّ دلالة العبارة تختلف باختلاف نوع الفعل المقدّم، فدلالة الفعل الماضي إذا قُدِّم –وقد رأيناه– تختلف عن دلالة الفعل المضارع إذا تقدّم عن الاسم.

فإذا تقدّم الفعل المضارع عن الاسم (الفاعل): اختصّ بالحاضر (ويسّميه عبد القاهر الحال)، ولا يختلف حينذاك عن دلالة الفعل الماضي الذي شرحنا دلالة تقدّمه آنفاً، فقولك: "أفعلتَ؟" أشبه ما يكون بقولك: "أتفعل؟"، وغرضك حينئذ أنّك أردتَ أن تقرّرَهُ بفعلٍ هو يفعلُه وكنتَ كمن يُوهِمُ أنه لا يعلم بالحقيقة أنّ الفعلَ كائنٌ[3]، فمدار الاستفهام هاهنا هو الفعل.

بينما إذا تقدّم الاسم على الفعل المضارع ودلّ الأخير على الحال (الحاضر) كمثل: أأنتَ تفعل؟ دلّ المعنى على أنك تريد أن تقرّره بأنّه الفاعل، ومدار الاستفهام حينئذ هو الفاعل، لأن الفعل مسلّم بوجوده ظاهراً، فلا يحتاج إلى إقرار كينونته.

أماّ إذا تقدّم المضارع عن الاسم دالاً على الاستقبال، دلّت العبارة على إنكار الفعل نفسه، والادّعاء أنه لا يكون، أو لا ينبغي كونه، وشاهد عبد القاهر حينذاك بيت امرئ القيس، يستخفُ فيه بمَن توعّده بالقتل لأنّه عشِق امرأته:

أيقتلني والمشرفيُّ مُضاجِعِي ومسنونةٌ زُرْقٌ كأنيابِ أغوالِ؟

وفيه تعمّد الشّاعر تقديم الفعل المضارع – الذي أفاد الاستقبال– على فاعله (الضّمير هو) في هذه الجملة الاستفهامية ليدلّ على التكذيبٌ، تكذيب مُهدِّده بالقتل، وإنكار أن يقدرَ على ذلك أو يستطيعَه، فغرض امرئ القيس إبداء التحدّي وإظهار عجز خصمه، فإلى جانب قيام الشّاعر

[1] – آن روبول وجاك موشلار: التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ترجمة سيف الدين دغفوس وآخرين، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت 2003، ص 208.

[2] – م ن، ص 209.

[3] – يُنظَر عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص102.

هاهنا بممارسة الكلام (فعل القول) فإنه يقوم بإنجاز فعلٍ متضمَّنٍ في القول ACTE ILLOCUTOIRE – بحسب اصطلاح أوستين– وينطوي على قوة إنجازية [1] هي الاستخفاف أو التحدّي الذي يشكّل غرضاً يسعى الشاعر إلى تحقيقه، حيث تكمن قوّة الكلام في قوّة الإنجاز، قوّة الإنجاز هذه الماثلة في الفعل المتضمن في القول نجدها في شرح عبد القاهر لمعنى المعنى لما استشهد بمقولة الحجّاجِ بنِ يوسفَ " بلغني أنّك تقدّم رجلا وتؤخر أخرى" دون أن يشير إلى تضمّن شاهده عليها إشارة واضحة، حيث وإن دلّ ظاهر اللّفظ على الإخبار، فإنه في باطنه يحمل وعيدًا وتهديداً لم يفصح عنه الحجّاج، لكنه ممّا يُستشفّ من السّياق.

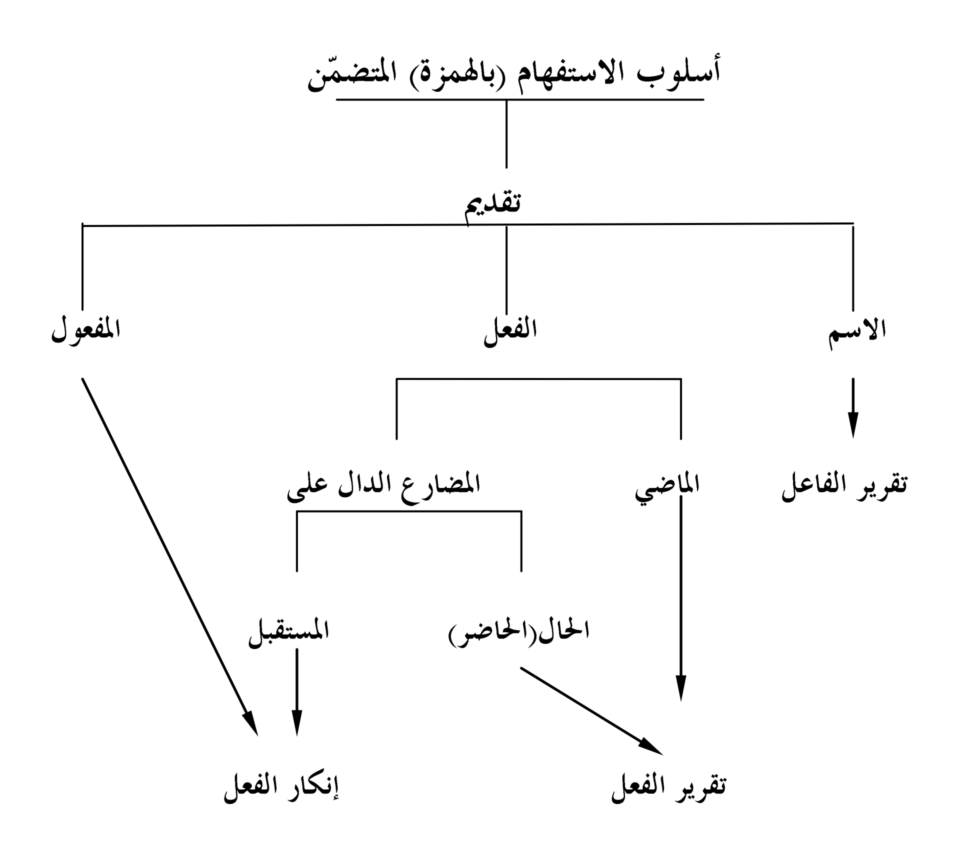
وكذلك غرض الشاعر من تقديم المضارع في قوله:

أأترُكُ إنْ قَلَّتْ دراهِمُ خالدٍ زيارَتَهُ ؟ إنّــي إذًا لَلَئيمُ[2]

بحيث يتّجه الإنكار في هذا البيت نحو الفعل وليس نحو فاعله مثلما قد يُظن، ولإبلاغ السّامع هذا المعنى، وإفادته هذا الغرض عوّل الشاعر على تقديم الفعل المضارع – المفيد لما يستقبل من الزمان– على فاعله وقدّم على الكل همزة الاستفهام. وإن دلّ هذا الأسلوب من التعبير (التقديم والتأخير) على شيء إنما يدلّ على وعي المخاطِب(الشاعر مثلا) بمخاطَبه وإدراكه لما يتطلّبه منه من تقنيات الإفادة وأساليب الإبلاغ. هذا و لربّما ساعدنا الشكل الآتي على توضيح هذه الاختلافات الدّقيقة بين الأغراض، والتي لاحظها عبد القاهر في التعابير التي يُستفهم فيها بالهمزة:

[1] – أوستين: نظرية الأفعال الكلامية، ص220–221.

[2] – البيت لعمارة بن عقيل، نقلا عن عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص103.



هذا ولاحظ عبد القاهر- في إطار الاستفهام بالهمزة دائماً- ما ينجرُّ عن تقديم المفعول عن فعله من دلالة، وما يقف وراءه من غرض، فخلص إلى " أنّ حال المفعول فيما ذكرنا كحال الفاعل، أعني تقديم اسم المفعول يقتضي أن يكون الإنكار في طريق الإحالة والمنع، من أن يكون بمثابة أن يوقع به مثل ذلك الفعل. فإذا قلتَ: أزيدًا تضربُ؟ كنتَ قد أنكرتَ أن يكون زيدٌ بمثابة أن يَضرِبَ، أو بموضع أن يُجترأ عليه، ويُستجازَ ذلك فيه، ومن أجل ذلك قدّم "غير" في قوله تعالى: ﴿ قل أفـغيرَ اللهِ اتّخذُ وليًّا ﴾[1] وقوله عزّ وجلّ: ﴿ قل أرأيتم إن أتاكم عذابُ اللهِ أو أتتكم السّاعةُ أغيرَ اللهِ تدعون﴾ [2] وكان له من الحسن والمزيّة والفخامة ما عُلمَ أنّه لا يكون لو أُخِّرَ، فقيل: قل أتتّخذُ غير الله وليًّا؟ و أتدعون غير الله؟ وذلك لأنّه قد حصل بالتقديم معنى قولك: أيكونُ غيرُ الله بمثابة أن يتّخِذ وليًّا؟ و أيرضى عاقلٌ من نفسه أن يفعل ذلك؟ و أيكون جهلٌ أجهلَ وعمىً أعمى من ذلك؟ ولا يكون شيء من ذلك إذا قيلَ: أأتّخذُ غيرَ الله وليًّا؟ وذلك لأنّه حينئذٍ يتناولُ الفعلَ أن يكون فقط، ولا يزيدُ على ذلك" [3]، ويتتبّع عبد القاهر أسلوب التقديم

[1] – سورة الأنعام، الآية 14.

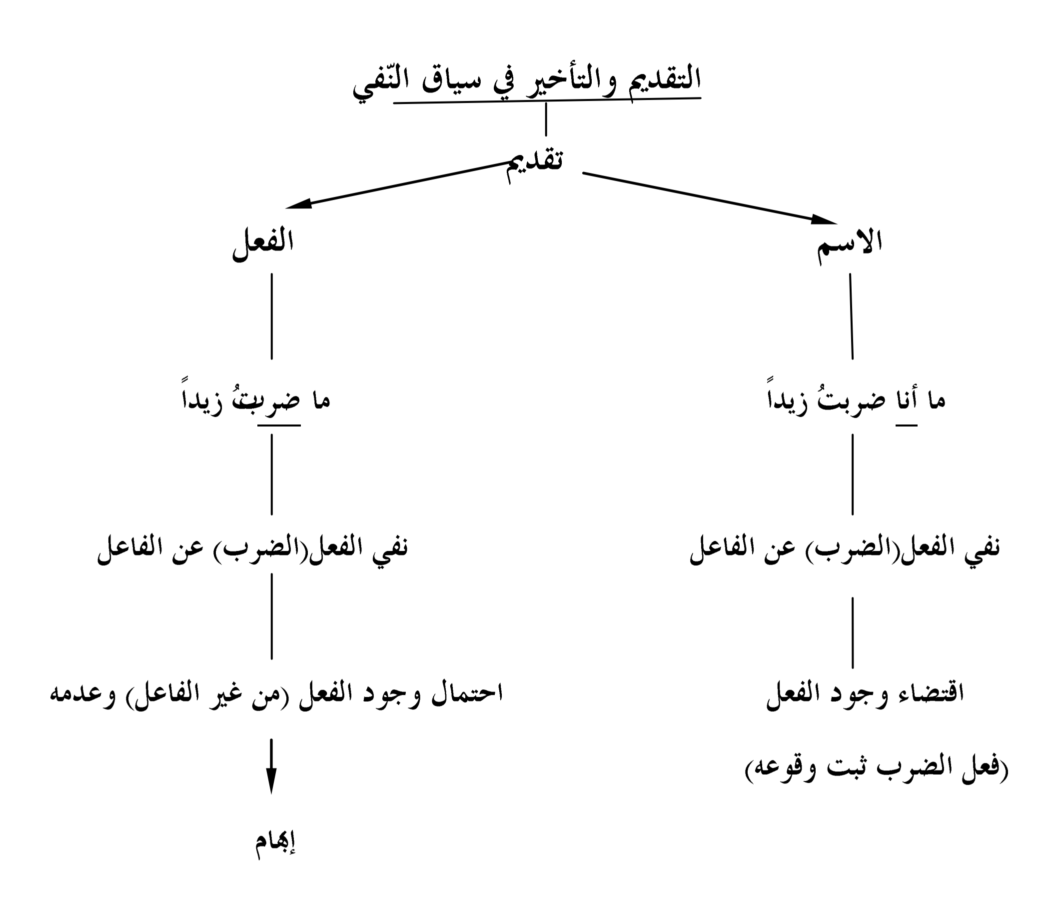
[2] – السورة نفسها، الآية 40.

[3] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 106.

والتأخير، فبعد أن لاحظه مع الاستفهام، ها هو ذا يتفحّصه مع النّفي، واستنتج أنه إذا ما تقدّم فيه الفعل عن الاسم دلّ على غير ما يدلّ عليه حين يتأخر عليه، ففي الحالة الأولى يكون مدار النّفي على فعل لم يُثبت أنه مفعول كنحو قولنا: ما فعلتُ. بينما في الحالة الثانية يكون مدار النّفي على الفاعل إذا تأخر الفعل وتقدمّ الاسم عليه كنحو قول القائل: ما أنا فعلتُ، حيث يوازن عبد القاهر بين أسلوبي الجملتين:

– ما ضربتُ زيدًا. بتقديم الفعل(ضربت) عن فاعله (ضمير المتكلّم) (المعنى نفي المتكلّم قيامه بفعل الضّرب، ولم يجب أن يكون قد ضُرِب، بل يجوز أن يكون قد ضربه غيرُك، وأن لا يكون قد ضُرِب أصلا).

– ما أنا ضربتُ زيدًا. بتقديم الاسم (ضمير المتكلّم) عن الفعل (ضربتُ). (لم تقله إلاّ وزيدٌ مضروبٌ، وكان القصد أن تنفي أن تكون أنتَ الضّاربَ). هكذا ينفذ عبد القاهر إلى فروق دقيقة ناجمة عن قصد المتكلّم أو غرضه، قد لا يلاحظها الدّارس لاعتقاده أن التعبيرين ينطويان على نفس المعنى، حيث نستعين بالرّسم التالي لإيضاح تلك الفروق:



و لإبراز وجه الاختلاف بين الأسلوبين، ومن ثم تمييز غرض المتكلّم في كلّ منهما، يرى عبد القاهر أنّه بالرّغم من اشتراك الأسلوبين في الدّلالة على العموم، إلا أنّه تبيّن له صلاح الدّلالة عليه مع الوجه الأول، وفسادَه مع الثاني، حيث صلُح التّعبير في الجمل: " ما قلتُ شعراً قَطّ، وما أكلتُ اليوم شيئاً، وما رأيتُ أحداً من النّاس. ولم يصلح في الوجه الثاني فكان خلفًا أن تقول: ما أنا قلتُ شعراً قَطّ، وما أنا أكلت اليوم شيئا، وما أنا رأيتُ أحداً من الناس. وذلك لأنه يقتضي المُحال، وهو أن يكون هاهنا إنسان قد قال كلّ شعر في الدّنيا وأكل كلّ شيء يُؤكَل، ورأى كلّ أحدٍ من النّاس، فنفيتَ أن تكونه"[1].

وشاهد عبد القاهر في الحالة الثانية قول المتنبّي[2]:

وما <u>أنا</u> أسقمتُ جسمي به ولا <u>أنا</u> أضرمتُ في القلبِ نارا

ففِعلا "الإسقام"و "الإضرام" ثابتان، كينونتُهما مفروغٌ منها، لكنّ قصدَ المتكلّم لم يتجّه نحو نفيهما، ولكن إلى نفيّ أن يكون صدورهما عنه، وبتعبير آخر نفي المتكلّم (الشاعر) فاعليته للفعل وليس نفي الفعل.

ولتأكيد الفرق بين غرضي المتكلّم في التعبيرين، أوضح عبد القاهر أنه يستقيم قول: "ما ضربتُ زيدًا، ولا ضربه أحدٌ سواي". ولا يستقيم ذلك في جملة "ما أنا ضربتُ زيدًا ولا ضربه أحدٌ سواي"، حيث لا يُستَصوَبُ إثباتُ " فعل الضّرب"، ونفيُه مباشرة. وكذلك يستقيم قول: "ما ضربتُ إلاّ زيدًا"، أمّا قولُ: "ما أنا ضربتُ إلاّ زيدًا" فلا يستقيم، وهو أقرب إلى اللّغو منه إلى الكلام، مادام أنّ نقضَ النّفيِ بـ"إلاّ" يقتضي أن يكون ضربي زيدًا قد ثبتَ و عُلِم، وفي نفس الوقت يقتضي تقديمُ الضمير (أنا) وإيلاؤه حرف النّفي "ما" نفيَ ضربي له، فثمّة تناقض بين إثبات الضّرب ونفيه في الآن نفسه.

كذلك الحال في تقديم المفعول وتأخيره، فعند تقديم الفعل عن المفعول، نحو: " ما <u>ضربتُ</u> زيدًا" يدلّ المعنى على نفي وقوع الضّرب من المتكلّم على زيدٍ، دون إثبات وقوعه من الغير أو نفيه، بحيث يبقى مُبهمًا مُحتملاً الأمرين. بينما عند تقديم المفعول عن الفعل، نحو: "ما <u>زيدًا</u> ضربتُ" دلّ المعنى على وقوع ضربٍ منك لإنسانٍ، وظُنَّ أنه زيدٌ، فنفيتَ أن يكون المضروب من طرفك هو زيدٌ. لذلك صحّ قولُ: "ما <u>ضربتُ</u> زيدًا ولا أحدًا من النّاس"، وفَسَد قول: "ما <u>زيدًا</u>

---

[1] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 108.

[2] – نقلاً عن م ن، ص109.

ضربتُ ولا أحدًا من النّاس" لما فيه من تناقض، وكذلك صحّ قول: "ما ضربتُ زيدًا ولكنّي أكرمته"، بإرداف الفعل المنفيَّ بإثباتِ فعلٍ هو ضدُّه، ولم يصحّ قول: ما زيدًا ضربتُ ولكنّي أكرمته[1].

ويكون عبد القاهر قد لاحظ اتجاه القصد إلى الفاعل كذلك في سياق الخبر المُثبت لدى تقديم الاسم على الفعل، نحو: "زيدٌ قد فعل" و "أنا فعلتُ" و "أنت فعلتَ"، واستنتج انقسام القصد فيه إلى قسمين، أولهما بيّن لا إشكال فيه، غرضه إسناد الفعل إلى فاعل واحد معيّن لا يشاركه فيه غيره، وشاهده في ذلك المَثلُ القائل: "أتُعلِمُني بضبٍّ أنا حَرَشْتُه؟" *. حيث يؤكد هاهنا على واحد من الأغراض التواصلية ألا وهو "التخصيص"، بالتّنصيص على فاعل معيّن "خاص" للفعل دون غيره من الفواعل، فإذا كان الغرض من تقديم الفاعل التّخصيص، فإنّ الغرض من التخصيص هاهنا هو التوكيد، وتلك إشارةٌ من عبد القاهر إلى تداخل "التوكيد" مع " التّخصيص" وتوصّل أحد الباحثين المعاصرين إلى اعتبار اشتراط علماء النحو والبلاغة العرب القدامى لشروط أسلوبية كـَ"التقييد والتّعريف والإيضاح" حتى يحقّق غرض "التخصيص" غايته التداولية، يجعل هذه الشروط مكافِئةً منطقياً لما اصطلح عليه سيرل والمعاصرون بــ"التقرير"، وبناءً على ذلك أدرج "المُخَصَّصات" في صنف ما أسماه سيرل: "التقريريات". ومن ثم فإنّ الفرق بين الخبر العادي والخبر التخصيصي – حسبه– كامن فيما سمّاه سيرل: "درجة الشدّة للغرض المتضمّن في القول"، حيث يزيد الأسلوب التخصيصي عن الخبر العادي في درجة الشّدة[2].

بينما الثاني لا يقصد فيه إلى الفاعــل على المعنى السّابق، بل على معنــى أنّ الفاعــل قد فعل، بتمكين الفعل في نفس السّامع وإزالة الشّك عن ذهنه بالابتداء بذكر الفاعل، ثم إعقابه بالفعل (تقديم الاسم على الفعل) إبعاداً للشُبهة، ودفعا للإنكار وتوهّمِ الغلط والمبالغة فتباعدَه بذلك عن الشّبهة، وتمنعه من الإنكار، أو مِنْ أن يَظُنَّ بك الغلطَ أو التزيّد، ومثَلُ ذلك قول الشّاعر:

هم يَضربُون الكبشَ يبرُقُ بيضُهُ على وجهِهِ من الدّماء سبائبُ ☆

---

[1] – يُنظَر عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص109–110

* – حرشتُه: أتيتُ قفا جحرِه فقعَتُ عليه بعصاي.

[2] – يُنظَر مسعود صحراوي: التداولية عند العلماء العرب، ص185.

☆ – البيت للمفضل الظبي نقلاً عن م س، ص111، الكبش: زعيم القوم؛ سبائب: سيول ومجاري.

لا يدّعي الشّاعر في البيت السّابق الانفرادَ في ضرب الكبش لقومه، ويقصره عليهم. بل غرضه تنبيه السّامع، بأنه يقصدهم بالكلام، قبل ذكره فعلَهم ليبيّنه ويؤكّده فحسب. وهو أشبه بقول عُروة بنِ أذينةَ:

سُليمى أزمعتْ بَيْنَا فأينَ تقولها أيْنــَا[1]

حيث لم يُرِدْ أن يجعلَ "الإزماعَ" من خاصة سَلمى، لا ينازعها فيه أحدٌ. بل قصدُه أن يحقّقَ الفعل ويؤكّدَه لا غير. لذلك سبّق ذكرَها إلى سمع المخاطَب، ليعلمه بها قبل أن يخوض في ذِكر فعلها. ولهذا فتقديم الاســم عن الفعل يكون لغــرض التوطأة للفعل والإعلام عنه، وذلك " أشدّ لثبوته، وأنفى للشّبهة، وأمنع للشّك، وأدخل في التّحقيق، [...] فليس إعلامُك الشّيء بغتةً مثل إعلامك له بعد التّنبيه عليه والتّقدمة له، لأنّ ذلك يجري مجرى تكرير الإعلام، في التأكيد والإحكام، ومن هاهُنا قالوا: إنّ الشيءَ إذا أضمِرَ، ثمّ فُسِّرَ كان ذلك أفخم له من أن يُذكرَ من غيرِ تقدّم إضمار"[2]. وميزة الفعل المنفي هي نفسها ميزة الفعل المُثبت، حيث تقديم الاسم عن الفعل المنفي أشدّ للنفي، وشاهده قوله تعالى: ﴿إنّ شرَّ الدّوابِ عند الله الذين كَفروا فـ هُم لا يُؤمنون﴾[3].

أماّ إذا كان الاسم نكرة في سياق الاستفهام، فيقصد من تقديمه السّؤال عن جنس الفاعل كقولنا: أرَجُلٌ جاءك؟، أي أرجُلٌ هو أم امرأة؟، أي أنّ وقوع الفعل مفروغ منه لأنه معلوم. بينما إذا قُدّم الفعل على الاسم النّكرة كمثل قولنا: أ جاءك رجُلٌ؟ فيكون القصد فيه إلى السّؤال عن الفعل "المجيء" لا الفاعل. ولحُكمِ النّكرة – في التقديم والتأخير في سياق الاستفهام– نفس حكم الخبر فإذا قال المتكلّم: رجلٌ جاءني، مقدمًا الاسم النّكرة عن الفعل، كان غرضُه إعلامَ مُخاطَبِه أنّ الفاعل رجلٌ لا امرأة، والمُخاطَب حينئذٍ عالمٌ بوقوع الفعل أو حصولِه لدلالة السّياق على ذلك. ولو كان غرضه غيرَ ذلك قدّم الفعل على الاسم النّكرة فقال: جاءني رجلٌ.

فالغرض من تقديم "شرٌّ" في المَثل "شرٌّ أهرَّ ذا نابٍ" إعلام المُخاطب أن الذي أهرَّ ذا النّاب هو من جنس الشّرّ لا من جنس الخير، بإخراج جنس الشّرِّ من القصد[4]. وبعد الذي استعرضناه بات بيّنا أنّ التّقديم والتّأخير تقنيتان من تقنيات الإفادة، لهما تأثيرهما على الفهم ومن ثم على

[1] – نقلاً عن عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 112.
[2] – م ن، ص113.
[3] – سورة الأنفال، الآية 55.
[4] – عبد القاهر الجرجاني، م س، ص119.

الإبلاغ، فليس الغرض ومعه المعنى في "التقديم" كذلك الذي هو كائن في التأخير، ونلاحظ ذلك إذا ما نحن تبيّنا قوله تعالى: ﴿ وجَعَلُوا لله شُركاءَ الجِنَّ﴾ [1] أين يتبدّى تقديم "شركاء" وما صاحب ذلك من تأثير في نفس المخاطَب لا يكون معه لو أخِّر فقيل: وجعلوا الجنّ شركاء لله، وفضلا عن هذا فإنّ للتقديم " فائدة شريفة، ومعنى جليلاً لا سبيل إليه مع التأخير. بيانه أنّا وإنْ كنّا نرى جملةَ المعنى ومحصولَه أنّهم جعلوا الجنَّ شركاءَ، وعبدوهم مع الله تعالى، وكان هذا المعنى يحصُل مع التأخير حصولَه مع التقديم، فإنّ تقديم الشركاء يُفيد هذا المعنى، ويفيدُ معه معنى آخر وهو أنه ما كان ينبغي أن يكون لله شريكٌ لا من الجنّ و لا من غير الجنّ. وإذا أخِّرَ فقيل: جعلوا الجنَّ شركاء لله، لم يُفد ذلك ولم يكن فيه شيء أكثر من الإخبار عنهم بأنهم عبدوا الجنّ مع الله تعالى. فأمّا إنكارُ أن يُعبَد مع الله غيرُه وأن يكون له شريكٌ من الجنِّ وغيرِ الجنّ، فلا يكون في اللّفظ مع تأخير الشّركاء دليلٌ عليه" [2]. ولتوضيح الفرق بين الغرضين اللّذين يترشّحان عن "التقديم والتأخير" في اللّفظ يعوّل عبد القاهر (كعادته) على الإعراب ليبيّن ما ينجرّ عنهما من فروق ومعانٍ خاصة لا تكون إلا بأحدهما يقول مُتِمّاً تعليله: "وذلك أنّ التقديرَ يكون مع التقديم أنّ "شركاء" مفعولٌ أوّل لجعل، و "لله" في موضع المفعول الثاني، ويكون "الجنّ" على كلام ثانٍ على تقدير أنه كأنّه قيل: فمن جعلوا شركاءَ الله تعالى؟ فقيل: الجنَّ، وإذا كان التّقديرُ في "شركاءَ" أنّه مفعولٌ أول، و"لله" في موضع المفعول الثاني، وقع الإنكار على كون شركاء الله تعالى على الإطلاق من غير اختصاص شيء دون شيء، وحصل من ذلك أنّ اتخاذ الشّريك من غير الجنّ قد دخل في الإنكار دخولَ اتّخاذه من الجنّ لأنّ الصفة إذا ذُكِرَت مجرّدةً غير مُجراةٍ على شيء كان الذي تعلّقَ بها من النّفي عامّاً في كلّ ما يجوزُ أن تكون له تلك الصّفة" [3]. وخلافاً للمتعارف عليه يرى عبد القاهر أنه قد تحصُل زيادة في المعنى من غير زيادة في اللفظ[✪]، إذ قد يؤدي "التقديم والتأخير" نفس الوظيفة الدّلالية المعهودة في زيادة اللّفظ، وربّما أفضل باجتناب الإطناب واعتماد الإيجاز اللّذين يؤثِرُهما المتلقّي، وتلك مزيةٌ من مزايا النّظم القائم على توخّي معاني النّحو فيما بين الألفاظ " فانظر الآن إلى شرف ما حصل من المعنى بأن قُدّم الشركاء، واعتَبِرْه فإنه ينبّهك لكثير من الأمور، ويدلّك على عِظَمِ شأن النّظم، وتَعْلَمُ به كيف يكون الإيجاز

[1] – سورة الأنعام، الآية 100.

[2] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 221.

[3] – م ن، ص 221– 222.

✪ – والمتعارف عليه "أنّ كل زيادة في اللفظ زيادة في المعنى".

به؟ وما صورته؟ وكيف يُزادُ في المعنى من غير أن يُزادَ في اللفظ؟ إذ قد ترى أنْ ليس إلاّ تقديمٌ وتأخيرٌ وأنّه قد حصل لك بذلك من زيادة المعنى ما إن حاولت مع تركه لم يحصُل لك، واحتجتَ إلى أن تستأنِف له كلاماً نحو أن تقول: وجعلوا الجنَّ شركاء لله، وما ينبغي أن يكون لله شريك لا من الجنّ ولا من غيرهم"[1].

ب / الحذف وأثره في الإفادة:

يعدّ أداء المعنى والتعبير عن الغرض المقصود بأقل ما يمكن من اللّفظ، قاعدة بلاغية في منتهى الأهمية تنطلقُ منها العربية، و من أجل هذا الاقتصاد اللّغوي يلجأ مستعملو العربية إلى توظيف التشبيه والاستعارة والكناية... وغيرها، لما توفّره عليهم هذه الأساليب البلاغية من جهد لغوي فتقيهم شرّ الهذر والإسهاب وإطالة الشّرح والثّرثرة المُعيقة للإفادة المشوّشة للإبلاغ، بل وتقتضي الحال أحياناً إسقاط أحد العناصر فلا يُذكر في الكلام، بحيث إذا دلّ دليل في السّياق على عنصر من عناصر الجملة، أُضمِر ولم يُذكر في الكلام اتقاءً للحشو، أو استرعاءً للانتباه، ممّا يؤثر في المعنى [2]؛ فانطلاقاً من هذه القاعدة اعتبر عبد القاهر " تركَ الذِّكر، أفصحَ من الذّكر، والصّمت عن الإفادة أزيدَ للإفادة، وتجدك أنطقَ ما تكون إذا لم تنطِقْ، وأتمّ ما تكون بياناً إذا لم تُبِن"[3] وشاهد ذلك قول عمر بن أبي ربيعة[4]:

اعتادَ قلبَكَ من ليلى عـــــوائدُه وهاجَ أهواءَكَ المكنونةَ الطّللُ

رَبعٌ[☆] قواءٌ أذاعَ المُعصِرات به وكلُّ حيرانَ جارٍ ماؤُهُ خضِلُ

حيث يُلاحَظ حذفُ "ذاك" من " ذاك ربعٌ ..." في صدر البيت الثاني لدلالة السّياق عليه، كما يُلاحَظ كذلك حذفُ " تلك" من " تلك دارٌ لمروةَ في قول نفس الشّاعر[5]:

دارٌ لِمـــروةَ إذْ أهـــلي وأهلُـــهُمُ بالكانسيّة نرعى اللّهو والغزلاَ

---

[1] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص222.

[2] – يُنظَر مصطفى ناصف: نظرية المعنى في النقد العربي، ص14.

[3] – عبد القاهر الجرجاني: م س، ص 121.

[4] – نقلا عن سيبويه: الكتاب، ج1، ص281.

[☆] – الرّبع: المنزل. القواء: القفر. أذاع المعصرات به: أذهبنه وطمسنه. المعصرات: السّحاب الماطر. الخضل: الرّطب.

[5] – نقلا عن عبد القاهر الجرجاني، م س، ص122.

هذا ولا يقع الحذف على الاسم فحسب، وإنما يكون وقوعه على الفعل أيضاً، حيث نصبَ ذو الرّمة[1] "ديارَ" بفعل أمرٍ محذوف في بيته:

ديارَ ميّةَ إذْ ميٌّ تُساعِفُنَا   ولا يَرى مثلَها عُجْمٌ و لا عربُ

ويريدُ: " أذكُرْ ديارَ ميّةَ".

إذن فالحذف له وقع خاص في نفس المتلقّي، بحيث يجعل الكلام مؤثّرا " فما من اسم أو فعل تجده قد حُذف، ثم أصيب به موضعُه، وحذِفَ في الحال، ينبغي أن يُحذف فيها إلاّ وأنت تجدُ حذفَه هناك أحسنَ من ذكره، وإضمارَه في النّفسِ أولى وآنس من النّطقِ به"[2].

ومن أساليب العرب في الكلام، البدء بذكرِ الرّجل، وبعضِ أمره، ثم يقطعون كلامهم عنه ليخوضوا في كلام آخر، وهم في ذلك يأتون بخبر ويحذفون مبتدأه، كالذي ذكره عبد القاهر من أبيات جميل[3]:

إنّي عَشِيّةَ رُحتُ وهيَ حَــزِينةٌ   تَشْكُو إليَّ صبابةً لَصــبورُ

وتقــولُ بِتْ عــندي فديتُك ليلةً   أشــكُو إليكَ فإنَّ ذاك يسيرُ

غــرّاءُ مــبْسَامٌ كأنَّ حديــثَها   دُرٌّ تَحَــدَّرَ نظــمُهُ مــنثورُ

محْطُوطةُ المَتْنَين مُضْمَرةُ الحَشَا   رَيَّا الرّوادفِ خَــلقُها ممكورُ

حيث يبدو حذف المبتدأ في "هي غرّاء"، "هي مبسام"، "هي محطوطة"، هي مضمرة"، "هي ريا"... لذلك فدلالة الحذف أقوى من دلالة الذّكر، حتى أن نفس المتلقّي تأنسُ للحذف ولا ترضى إظهار المحذوف، يقول عبد القاهر بعد عرضه لجملة من الشّواهد الشّعرية: " فتأمّلِ الآن هذه الأبيات كلّها، واستقرِها واحدًا واحدًا، وانظر إلى موقعها في نفسك، وإلى ما تجده مِنَ اللُطفِ والظّرفِ إذا أنتَ مررتَ بموضعِ الحذفِ منها، ثم قلبتَ النفسَ عمّا تجدُ، وألطفتَ النّظر فيما تحسّ به. ثم تكَلّفْ أنْ تردَّ ما حذفَ الشّاعرُ، وأنْ تُخرجَهُ إلى لُطفِك، وتوقعَهُ في سمعِك، فإنك تعلمُ أنّ الذي قلتُ كما قلتُ، وأنّ رُبَّ حذفٍ هو قِلادةُ الجِيدِ، وقاعدةُ التجويد [...] ألا ترى أنك

1 – نقلا عن عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 280.

2 – م ن، ص126–127.

3 – جميل بن معمر: الديوان، تحقيق حسين نصّار، مكتبة مصر، القاهرة، (د ت)، ص97– 98.

ترى النّفسَ كيف تتفادى من إظهارِ هذا المحذوف؟ وكيف تأنسُ إلى إضماره؟ وترى المَلاحةَ كيف تذهبُ إنْ أنتَ رُمتَ التكلّمَ به؟"[1].

هذه أغراض في حذف المبتدأ، ولحذف المفعول أغراض كذلك لاحظها عبد القاهر، كأن يكون الغرض من حذفه إثباتَ المعنى المُشتقّ من الفعل المتعدّي للفاعل، وحينئذ يصبح الفعل المتعدّي شبيهاً باللاّزم لأنّه غير مقصود كقوله تعالى: ﴿ وأنّه هو أضحك وأبكى، وأنّه هو أمات وأحيا [...] وأنّه هو أغنى وأقنى﴾[2] أي: هو الذي منه الإحياءُ والإماتةُ والإغناءُ والإقناءُ[3]، ومنه فإنّ تعدية الفعل " بإظهار المفعول" تُغيِّرُ المعنى مادامت تؤثر على الغرض فتبدّله وتجعله غير ما كان عليه قبل إظهار المفعول. فقصد المتكلم في جملة: "هو يعطي الدّنانير" إعلام السّامع أنّ الدّنانيرَ من عطاء الرّجُل، أو أنّه لا يعطي سواها، فبذلك فغرضه بيان جنس الشّيء المعطى لا الإعطاء.

وقد يدلّ السّياق على المفعول فيُحذف، رغم أنه مقصود، ويقسّمه عبد القاهر إلى "جلّي لا صنعة فيه، وخفيٌّ تدخله الصنعة"[4]، فالمجرّد من الصنعة مثاله: أصغيتُ إليه، وأغضيتُ عليه أي أصغيتُ أذني، وأغضيتُ جفني، وهو ظاهر سهل الوصول إليه، وأما الذي تدخله الصّنعة فمستتر غير مكشوف، كثير الأنواع متعدّد الأغراض، ويستشهد في ذلك ببيت البحتري[5]:

شَجْوُ حُسَّادِهِ وغيظُ عِدَاهُ   أن يَرى مُبْصِرٌ ويسمعَ واعٍ

فتقدير عجز البيت: أن يرى مُبصرٌ محاسنَه ويسمع واع أخبارَه، حيث حذف المفعولين "محاسنَه وأخبارَه"، بحيث لا يصل إلى الغرض الخاص الذي أراده إلا بحذفهما، وهو مدح الخليفة المُعتزّ، والتّعريض بالخليفة المُستعين، حيث قصد أن يقول " إنّ محاسن المعتزِّ وفضائله والمحاسن والفضائل يكفي فيها أن يقعَ عليها بصرٌ ويَعيها سمعٌ، حتى يعلمَ أنّه المُستحقُّ للخلافة. والفردُ الوحيدُ الذي ليس لأحدٍ أن يُنازِعَهُ مرتبتَها، فأنتَ ترى حُسَّادَه وليس شيءٌ أشجى لهم وأغيظَ من علمهِم بأن هاهُنا مُبصِرًا يرى وسامعًا يَعِي، حتى ليتَمَنَّونَ أن لا يكون في الدّنيا من

---

[1] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 125– 126.

[2] – سورة النجم، الآيات: 43– 44– 48.

[3] – يُنظَر، عبد القاهر الجرجاني: م س، ص128.

[4] – م ن، ص 128.

[5] – نقلا عن م ن، ص ن.

له عينٌ يبصرُ بها، وأذُنٌ يعي معها، كي يخفى مكانُ استحقاقِه لشرف الإمامةِ، فيجدوا بذلك سبيلاً إلى مُنازعته إيّاها"[1].

وقد يحذف المفعول لغرض توفّر العناية على إثبات الفعل لفاعله، فتكون خالصة له، ولكون المعنى يتطلّب حذف المفعول لأنّ ذكره يُلبس الغرضَ ويوهّم خلافَه، فاتقاءً لذلك يُذكَرُ الفعلُ والغرض منه التّركيز على المفعول، كقول عمرو بن معدي كرب[2]:

فَلَوْ أنّ قومي أنطقتني رِماحُهم   نطقتُ ولكنَّ الرّماحَ أَجَرَّتِ

فلو قال " أجرّتْني" قد يتوهَّم السّامع أنه لم يقصد إثبات الإجرار للرّماح ، بل الذي عناه أن يبيّنَ أنها أجرّتْهُ، لاستِحالةِ أن يقول: فلو أنّ قومي أنطقتني رماحهم، ثم يردف: ولكن رماحَهم أجرّت غيري، فالمفعول المحذوف (ياء المتكلم) مدلول عليه في السّياق، لذلك فذكرُه لا يخدم الغرض ولا يأتلف مع المعنى.

ومن شواهد وجوبِ إسقاطِ المفعول لتتوفّرَ العنايةُ على إثباتِ الفعل لفاعلِه بحذف المفعول قولُه تعالى: ﴿ ولمّا وردَ ماءَ مدْيَنَ وجدَ عليهِ أمّةً من النّاس يَسْقون ووجدَ مِنْ دُونهم امرأتين تذودان قال ما خطبُكما قالتا لا نسقي حتى يُصْدِرَ الرّعاءُ وأبونا شيخٌ كبيرٌ. فسقى لهما ثمّ تولّى إلى الظّلِّ فقال ربِّ إني لِما أنزلتَ إليَّ من خيرٍ فقيرٌ ﴾ [3]، ويتجلّى في الآية حذف المفعول في أربعة مواضعَ: يسقون أغنامَهم أو مواشيَهم، وامرأتين تذودان غنمَهما، وقالتا: لا نسقي غنمَنا فسقى لهما غنمَهما. حيث جاء الفعل مطلقا من غير مفعول لأنّ الغرض – يقول الجرجاني – " أن يعلمَ أنه كان من النّاس في تلك الحال سقيٌ، ومن المرأتين ذودٌ، وأنهما قالتا: لا يكون منّا سقيٌ حتى يُصدِرَ الرّعاءُ، وأنه كان من موسى عليه السّلام من بعد ذلك سقيٌ. فأمّا ما كان المسقيُّ غنماً أم إبِلاً أم غيرَ ذلك فخارجٌ عن الغرض، وموهمٌ خلافُه. وذاك أنه لو قيل: فوجَدَ من دونهم امرأتين تذودان غنمهما، جاز أن يكون لم ينكر الذَود من حيثُ هو ذودٌ، بل من حيث هو ذودُ غنم، حتى لو كان مكان الغنم إبلٌ لم يُنكرِ الذَودُ" [4]. ومن شواهد عناية المتكلّم بالسّامع

---

[1] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص129.

[2] – نقلا عن م ن، ص ن.

[3] – سورة القصص، الآية 24.

[4] – عبد القاهر الجرجاني: م س، ص132.

بإفادته معنى خاصاً وسط عدّة معانٍ قد يتوهّمها، فيثنيه عن توهّمها، موجِّهًا فَهْمَ السّامع الوجهة التي يرتضيها هو كمتكلمٍ درءًا للّبس، بيت البحتري[1]:

وكمْ ذُدْتَ عنّي مِنْ تَحَامُلِ حادِثٍ وَسَوْرَةِ أيّامٍ حَزَزْنَ إلى العَظْمِ

فالتقدير :حززنَ اللّحم إلى العظم، لكن الشّاعر لماّ أراد تجنيب المتلقي فَهمَ غيرَ قصدِه أي أن يتوهّم أنّ الحزّ كان لما يلي الجلد فقط ولم يبلغ إلى ما يلي العظم، تعمّد إسقاط المفعول، بعدم ذكر اللّحم ليوقِعَ " المعنى منه في أنف الفهم، ويصوّرَ في نفسه من أوّل الأمر أنّ الحزَّ مضى في اللّحم حتى لم يَرُدَّهُ إلاّ العظمُ"[2].

ورأى عبد القاهر أن ثمّة أغراض وفوائد بعضها يكون مع الخبر المثبت الذي يكون اسما وبعضها من خاصةِ الخبر الذي يأتي فعلاً. فالغرض في الخبر " الفعل" بيانُ وقوعِه بالتدرّج (جزءا جزءا بتعبير عبد القاهر)، كالخبر ينطلق في " زيدٌ هاهو ذا ي نطلق" الدّال على وقوع الانطلاق شيئا فشيئا. وهو ما لا يدلُ عليه الخبر " الاسم" في قول جُؤية بن النّضر[3]:

لا يألفُ الدّرهمُ المضروبُ خِرقتَنا لكن يمرُّ عليها وهو منطلقُ

حيث يفسد الغرض لو جعلَ الخبرَ فعلا "وهو ينطلق"، لأنّ الشاعر بإتيانه الخبر اسماً أراد جعل صفة الانطلاق ثابتة غير متجدّدة، ولا تحدث شيئا فشيئا، لأنّ هذه الخصائص متعلّقة بالفعل لا الاسم. كما يمتنع الخبر بالفعل في قوله تعالى ﴿ وكلبُهم باسطٌ ذراعيه بالوصيد ﴾[4]. لأن الخبر هاهنا (اسم الفاعل) يدلّ على ثبات البسط، لا مُزاولته و تجدّده، كأنّ الكلب لا يفعل شيئا بل هو ثابت على صفة البسط لا غير.

ومثال دلالة "الفعل" على التجدّد والمزاولة بيت طريف بن تميم العنبري[5]:

أوَ كُلّما ورَدَتْ عُكاظَ قبيلةٌ بَعَثُوا إلَيَّ عريفَهُم يتوسَّمُ

حيث أراد أن يجعل "الفعل يتوسّم" دالاً على التجدّد حالاً فحالاً فيفيدُ أنّ ثمّة فعلاً يُفْعَلُ.
" لأنّ المعنى: على توسّمٍ وتأمّلٍ ونظرٍ يتجدّد من العريف هناك حالاً فحالاً، وتصفُّحٍ منه للوجوه

---

[1]– نقلا عن عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص139.
[2] – م ن، ص140.
[3] – نقلا عن م ن، ص141.
[4] – سورة الكهف، من الآية 18.
[5] – عبد القاهر الجرجاني: م س، ص142.

واحدًا بعد واحدٍ. ولو قيل: بعثوا إليَّ عريفهم متوسّمًا، لم يُفِدْ ذلك حقَّ الإفادة"[1]. وينبّه عبد القاهر بملاحظاته هذه إلى أنّ إدراك ما يترتّب عن الإسناد الاسمي والفعلي من أغراض يستوجب إدراك ما بين صيغة الفعل وصيغة الاسم من فرق دقيق في الدّلالة، فالأولى أي: صيغة الاسم تدلّ على الثّبوت من غير إفادة التجدّد، فدلالتها حينئذٍ أشبه ما تكون بدلالة الصّفة (طويل أو قصير). في حين فإنّ الثانية أي: صيغة الفعل إنما تدلّ على الحدوث والتجدّد، وبناءً على هذا تنتقل نفس الدّلالتين من الصّيغتين السّالفين إلى نوعي الجملة (الاسمية والفعلية).

لكن كيف السّبيل إلى معرفة استلزام المقام للفعل أو الجملة الفعلية، و استلزامه للاسم أو الجملة الاسمية، أم أنّ الأمر راجع إلى مهارة المتكلّم، ألا يمكن أن يقابل غرض المتكلم ومراده فشلٌ في التأويل أو سوء فهم من قِبل المخاطَب؟ فيؤدي ذلك إلى فشل الرّسالة أو تشويشها.

/ ج التعريف والتنكير وأثرهما في الإفادة

يبدو حرص النّحاة على الفائدة التي تجنى من الكلام من خلال إجازتهم ما ليس جائزاً حيث يسوّغون ذلك في الابتداء بالتّنكير مثلما لا يخفى على أحد، إذ " المعتبر في الابتداء بالنّكرة حصول الفائدة، فمتى حصلت الفائدة في الكلام جاز الابتداء" [2] بها، هذا بالنّسبة للمبتدأ النّكرة بينما لاحظ عبد القاهر إفادةً وغرضاً في الخبر النّكرة مختلفين عمّا هو قائم في الخبر المعرفة. حيث ميّز بين الأغراض والفوائد الخاصّة التي تشملها الجمل" زيدٌ منطلقٌ" و" زيدٌ المنطلقُ" و "المنطلق زيدٌ".

فالخبر النّكرة " زيدٌ منطلقٌ" يليق بسامعٍ يجهل وجود الانطلاق أو كينونته من أيّ كان من الفاعلين (من زيد أو عمرو أو...) فحال المتلقّي هاهنا تقتضي خبراً ابتدائياً، وحينئذٍ لا يتعدّى غرض المتكلّم إفادة مخاطَبه بما كان، بحيث يثبِتُ فعلاً لا يعلم هذا المخاطَب في الأصل أنّه قد كان كما هو الحال في الجملة الأولى. في حين فإنّ تعريف الخبر (مجيئُه معرفة) كما هو الحال في الجملة الثانية " زيدٌ المنطلقُ" هو أليَقُ بمُخاطَب عالمٍ بوجود "الانطلاق" لكن يجهل جِهتَه، فغرض المتكلّم حينذاك إفادته بمصدره، أي أنه كان من زيدٍ دون غيره، هذا كما قد يؤكّد الخبر المعرفة بالفصل بضمير الفصل الذي يحلّ بينه وبين مبتدئه، نحو: زيدٌ هو المنطلقُ.

---

[1] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص143.

[2] – جلال الدّين السّيوطي: الأشباه والنظائر في النحو، ج3، تحقيق عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت 1985، ص107.

كما يجوز عطف مبتدأ ثانٍ عن المبتدأ الذي خبره نكره، نحو: زيدٌ منطلقٌ و عمرٌو، أي: وعمرٌو منطلقٌ أيضًا، وهو ما لا يجوز مع الخبر المعرفة، إذ لا يُقال: زيدٌ المنطلقُ وعمرو. لأنّ الغرض من تعريف الخبر إثبات " انطلاق خاص" كان من أحدهما، فإذا أثبِتَ للأوّل لم يصحّ إثباته للثاني. أمّا إن كان الانطلاق منهما معاً فالصّوابُ أن يُثَنىّ الخبر فتصبح الجملة: زيدٌ وعمرٌو هما المنطلقان. وهذا هو وجه الاختلاف بين الخبر المعرفة و الخبر النّكرة[1].

وقد يتوهّم المتأمّل لجملتي: "زيدٌ المنطلقُ" و "المنطلقُ زيدٌ" أنّ المعنى واحدٌ، باعتبار أن الغرض منهما إثبات انطلاق معلوم لزيدٍ. إلاّ أنّ ثمة اختلافاً بينهما، إذِ السّامع على وعيٍ مسبقٍ أنّ انطلاقاً قد كان لكنّه يجهل فاعله، فيبقى ظنّه متأرجحاً بين زيدٍ و عمرو، فإذا ما سمع الجملة " زيدٌ المنطلقُ"، أدرك أنّ ذلك الانطلاق كان من زيدٍ لا من عمرو، فزال عنه الوهم والشّك بحصر الانطلاق في زيدٍ دون غيره، فبعد أن كان يعتقد صدور الفعل من زيدٍ اعتقاد جواز، أصبح يعتقد ذلك اعتقاد وجوب. بينما في الجملة الثانية "المنطلقُ زيدٌ" والتي قُدّم فيها اسم الفاعل "المنطلقُ"، فغرض المتكلّم فيها أن يُثبت للسّامع – الذي أبصر إنساناً ينطلق من بعيد لكنه لم يتبيّنه (المنطلق معلومٌ والشخص مجهول)– أنّ الشخص الذي رآه منطلقاً من بعيدٍ هو زيدٌ، فيجلُوَ عنه الظنّ والغموض، لذلك فالغرض في اسم الفاعل الذي يأتي مبتدأ، بخلاف الغرض مع كونه خبراً " فمتى رأيتَ اسم فاعلٍ أو صفةً من الصّفات قد بُدىء به فجُعِل مبتدأ، وجُعِل الذي هو صاحبُ الصّفة في المعنى خبرًا فاعلم أن الغرضَ هناك غير الغرض إذا كان اسم الفاعل أو الصّفة خبرًا كقولك: زيدٌ المنطلقُ"[2].

وإلى هنا نكون قد رأينا كيف تؤثر ظاهرة " التّعريف والتّنكير" في العملية التواصلية، لِمَا يترشّح عنها من معانٍ ومقاصد لها تأثيرها على المخاطَب، حيث تتدخّل في تحقيق مبدأ "الإفادة" الذي من أجله لم يُجزِ النّحاة الابتداء بالنكرة المحضة لخلوّها منه، فكأني بعبد القاهر – من خلال تناوله لموضوع الإفادة – يحاول الرّد على النّحويين الذين يشترطون تطبيق قواعدهم على الكلام تطبيقاً حرفياً، فيرمون كل مخالف لقوانينهم باللّحن، حيث بيّن عبد القاهر كيف أنها (قواعد النحو) لا تُساير في كثير من الأحيان مبدأ الإفادة، أو تعطّله، وبذلك فإنّ ما قد يراه الشّاعر من فائدة وما يتوخّاه من غرض في تعبير ما قد يعمى عنه النحويّ، أو يقصُر عن بلوغه، لأنّ الشاعر باعتباره متكلّما يولي النّاحية التّواصلية الابلاغية فائق العناية، ذلك ما يدفعه

---

[1] – يُنظَر السّيوطي: الأشباه والنظائر في النحو،ج3، ص144.

[2] – م ن، ص 149.

إلى نظمٍ خاصٍ ربّما لا يستسيغه النّحوي لخروجه فيه عن العُرف النّحوي المعهود. إذن فاحتفاء عبد القاهر بالنَّظم وإلحاحه على أهميته راجع إلى إدراكه أنّ " اللّغويين والنّحاة ليسوا أصحاب بصر بالشعر. إنّهم لا يُعنَون بالتركيب عناية محمودة. الفصل بين العبارات، الحذف، والتكرار والتّقديم، وسائر الهيئات التي يُحدثها لك التأليف، ويقاضيها الغرض الذي تقصد إليه، كل أولئك يؤلّف خصائص العبارة الشّعرية، وعبثاً نستطيع أن نستوعب معاني التّراكيب في الشعر. إنّ معانيها لا يمكن أن تحصر تماماً. النّحاة واللّغويون مولعون بحصر النّشاط اللّغوي في قواعد تُحفظ وتطبّق. ولكن عبد القاهر يخالطه- حيناً ما على الأقل- الشّك في هذا المنهج بالقياس إلى الشعر، أننا باستمرار أمام وحدات أو تنظيمات جديدة. وليس لهذه الجِدّة نهاية [...] إنّ الشّعر يحتمل درجة من المعنى لا يحتملها التعبير السّوقي. ولكن يأتي النّحوي فيغضي النّظر عن (الفائدة) أو (الصّنعة) الجليلة التي توجد في كلام الفحول"[1].

وكخلاصة لهذا المبحث حاول عبد القاهر أن يبيّن خطأ النّقاد الذين يعوّلون على معايير النّحو في تحليل الشّعر والموازنة بين الشعراء، وهي معايير فاسدة أو على الأقل غير مجدية في الصناعة النّقدية، لأنها وبتعبير بسيط لا تخدم الشّعر بقدر ما تضيّق الخناق على أصحابه ومن ثم على حرية الإبداع الشعري، لأنّ المعنى الشعري في كثير من الأحيان، لا يُنسج إلا بهتك الأعراف النّحوية، والتمرّد على قوانين الفصاحة، ويكون عبد القاهر قد لاحظ " أنّ النّحوي يهتمّ بالمعنى من زاوية، ولكن البليغ أو الأديب ينظر إلى زاوية أخرى. وخرج من ذلك إلى أنّ النّحوي يهتمّ بمستوى من المعنى أقل نُضجاً وتعقيداً وكمالا من مستوى الشّعر. ومن أجل ذلك شاب عبد القاهر غير قليل من الشّك في قدرة النحو المتواضع على التّعرّف على مستويات المعنى، اللّهم إلا إذا أدخلنا تعديلاً أساسياً على مفهوم النّحو. وضرب عبد القاهر لذلك بعض الأمثلة، ولاحظ أن وصف النّحو العربي للعلاقة بين أجزاء العبارة لا يفي بالغرض، النحوي يقسّم العبارة قسمين: هناك ركنا التّعبير المسند والمسند إليه، أو الفعل والفاعل، أو المبتدأ والخبر، وإلى جانب ذلك فُضْلات أو زيادات. وهذا التقسيم غير سليم. لنأخذ مثلا زَرَعَ الفلاّحُ حقلَه. هل الحقل هنا فضلة حقًا؟ أهو منطقة فضول أو زيادة؟ وبعبارة أخرى هل الجانب الأساسي في المعنى هو زرع الفلاّحُ؟. هنا نجدُ أنّ النّحوي لا يتفهّم المعنى في هذه العبارة البسيطة فهما عادلا. فالحقل هنا ذو أهمية خاصة، ولا قيمة للزّارع بل لا معنى له بمعزل عن الحقل الثّري بالزّرع النّابت الجميل. حينئذ نلاحظ أن الحقل والفلاّح في الواقع لا يمكن أن

---

[1] – مصطفى ناصف: نظرية المعنى في النقد العربي، ص16– 17.

نفصلهما الواحد من الآخر. إن وضع الفلاّح في داخل الجزء الأساسي أمر متوقّف على سياق الاهتمام وطريقة إدراك المتكلّم للموضوع"[1].

② - **مبدأ الغرض أو القصد:**

سبقت الإشارة إلى أنّ المخاطِبَ يتوخّى فيما ينطق به من كلام تبليغَ رسالةٍ إلى المخاطَبِ الذي يتلقّى بدوره تلك الرّسالة فيفيد منها. وبناء على هذا فالغرض هو القاسم المشترك الذي يجمع بين المرسل و المرسل إليه، حيث تفرزه الدّلالة التركيبية للكلام في صورتيها (التقريرية المجرّدة و التصويرية الفنية)، ومن ثم فهو قائم في كل تركيب مفيد، كما يميّز "الدلالة التركيبية" عن الدلالتين المعجمية والنّحوية، أو -باختصار- هو ما يميّز الدّلالة في "الكلام"عن الدّلالة في"اللّغة".

وتعتبر الغاية التّواصلية التي يسعى المتكلّم إلى تحقيقها من خطابه أحدَ المبادئ التداولية التي عوّل عليها النّحاة والبلاغيون والفقهاء العرب قديماً، حيث يمكن للمتصفّح لــ" دلائل الإعجاز" مثلاً ملاحظة تركيز عبد القاهر الجرجاني على هذا المبدأ التي يصطلح عليه أحياناً بمصطلح "الغرض" وفي أحايين أخرى بمصطلح "القصد". ومفهوم "الغرض" هذا الذي يبالغ عبد القاهر في الاحتفاء به، مضللٌ وموغلٌ في التجريد، إلى درجة يتعذّر معها وصف حدّه، لعدم استقراره على دلالة معيّنة، واحتفاء عبد القاهر به يؤهله ليأخذ مكانة رائدة وسط جهازه المصطلحي، ومثلما يقول أحد الباحثين المعاصرين- الذين كرّسوا جهدهم لمحاولة فهم عبد القاهر-: " الغرض مقولة أساسية ولكنها مُلتبِسة" [2]، بحيث يتداخل مع مفاهيم أخرى كالقصد، والمغزى، والفكرة، والغاية، والشّعور، بشكل تصبح الحدود بينه وبين هذه المفاهيم هشّة، والتباسه هذا جعله لا يستقر على دلالة واحدة فبات كثير الإحالات، ولربّما ساعدتنا مقارنته مع هذه المفاهيم التي يتداخل معها من فهمه، أو الخروج بتصوّر عنه، يفيدنا في الإلمام بما يكتنفه من إحالات.

فمثلا يدلّ الغرض على المعنى المقصود Le sens-visée[3]، ودلالته هذه تحيل على أحد أهمّ عنصرين فاعلين في العملية التواصلية (التخاطبية) ونعني به المتكلّم (المخاطِب) المنتج

---

[1] - مصطفى ناصف: نظرية المعنى في النقد العربي، ص 10-11.

[2] - مصطفى ناصف: اللغة والتفسير والتواصل، ص 337.

[3]- voir Ahmed Moutaouakil, réflexions sur la théorie de la signification dans la pensée linguistique arabe , (glossaire), p323.

للخطاب، أمّا القصد فيتمثّل في توجّه وعي المتكلّم هذا صَوبَ موضوع معيّن من جملة الموضوعات الممكنة أو المتاحة التي قد تتوفر له، فيخّصه أو يعنيه دون غيره.

حيث يُلاحَظ تمييز بعض علمائنا القدامى بين مصطلحي" الغرض" والغاية" باعتبارهما مفهومين متباينين، فهذا الكَفوي (1028هــ- 1094هــ) مثلاً، يرى أنّ "الغرض: هو الفائدة المقصودة العائدة إلى الفاعل التي لا يمكن تحصيلها إلاّ بذلك الفعل. وقيل: الغرض: هو الذي يُتصوّر قبل الشروع في إيجاد المعلول. والغاية: هي التي تكون بعد الشّروع. وقال بعضهم: الفعل إذا ترتّب عليه أمرٌ ترتّبًا ذاتيًا يسمّى غايةً له من حيث إنه طرف الفعل، ونهاية وفائدة من حيث ترتّبه عليه، فيختلفان اعتبارًا، ويَعُمَّان الأفعال الاختيارية وغيرها، فإن كان له مدخل في إقدام الفاعل على الفعل يسمّى غرضًا بالقياس إليه، وعلّة وغائية، وحكمة، ومصلحة بالقياس إلى الغير"[1].

هكذا يميّز الكفوي بين هذين المصطلحين، متّخذاً في ذلك معيارين: الفاعل (المتكلّم) مرّةً والفعل مرّةً أخرى. فإذا كانت للكلام – بوصفه فعلا- فائدةٌ يقصدها المتكلّم ويتصوّرها قبل شروعه في الكلام فلا يَبْلُغها إلاّ بواسطة كلامه، عُدّت "غرضاً"، بينما إذا لم تتعلّق تلك الفائدة بالفاعل ولم يقصدها، أي أن تترتّب ذاتيا (تلقائياً) عن الكلام، اعتُبِرت غايةً.

والمعنى والقصد مفهومان متداخلان باعتبار " أنّ المعنى هو القصد الذي يقع به القول على وجه دون وجه، وقد يكون معنى الكلام في اللغة ما تعلّق به القصد" [2]، حيث ذهب أبو علي الفارسي إلى اعتبار " أنّ المعنى هو القصد لا ما يقصد إليه من القول" [3]، وتبيّن المعاجم التي تناولت مصطلح المعنى – كما هو الحال بالنسبة لمعجم الصّحاح- التصاق دلالة المعنى بدلالة القصد إذ يقال "عَنيتُ بالقول كذا أي أردتُ وقصدتُ" [4] و"عنيتُ الشيء أعنيهِ إذا كنتُ قاصداً له[...] ويعنيك أي يقصِدك. يقال عَنيتُ فلانا عنياً أي قصدته. ومن تعني بقولك أي من تقصد"[5]. هذا وكثيراً ما اعتدّ الفقهاء والمفسّرون بالقصد من حيث هو قرينة يعوّلون عليها في تفسيراتهم وتأويلاتهم للنص القرآني أو الحديث النّبوي الشّريف، لذلك فالقصد مرجعٌ أساسي في فهم الكلام

---

[1] – الكفوي: الكليات، ص600.

[2] – العسكري: الفروق اللغوية، ص33.

[3] – نقلاً عن م ن، ص34.

[4] – يُنظَر الجوهري: الصّحاح، ج6، مادة (عنا)، ص 2440.

[5] – يُنظَر ابن منظور: لسان العرب، ج 15، مادة (عنا)، ص105.

وتأويله " فلو قال قائل: محمد رسول الله، ويريد محمد بن َ جعفر، كان ذلك باطلاً، ولو أراد محمد بن عبد الله – عليه السّلام – كان حقًّا، أو قال: زيدٌ في الدّار، يريد بزيدِ تمثيل النّحويين لم يكن مخبرًا"[1]. ولأجل ذلك يرى طه عبد الرحمن أن اللّفظ كمادة للخطاب لا يتحدّد بمدلوله الذي وضع له في المعجم، بل بالقصد الذي يتوخّاه المتكلّم أثناء تلفّظه به والذي يستثير به سامعه إلى مُجَاراتِه مقامياً، حيث يردِف قائلا: "ومن طريف ما اختص به اللّسان العربي أن يجعل لمدلول اللفظ أسماءً ثلاثةً كلها تفيد لغة واصطلاحاً مفهومَ القصدِ وهي بالذّات: المعنى والمُراد والمقصود، ممّا ينهض دليلا على رسوخ الخاصية الخطابية في هذا اللسان"[2].

لذلك كان "القصد" أحد أقوى المميزات التي تصطبغ بها الدّلالة التركيبية، لما بينها وبين القصد من شديد الارتباط والصّلة. حيث يتولّى القصد توجيه المتكلّم الوجهة التي يقتضيها قصدُه ويؤثرُها غرضُه، وبعبارة أخرى فإن المتكلّم – وهو يصدر خطابه– يتوخّى أثناء ذلك ما يستدعيه قصدهُ الذي هو إذ ذاك بمثابة البوصلة التي يُعوّلُ عليها، ومن خلالها يراعي الألفاظ والتّعابير التي توافق استراتجيته الخطابية، فلا يختار هذا التركيب، ولا ينتقي ذاك إلا وفق هذا الطّرح " فكيف يُتصوّرُ وقوعُ قصد منك إلى معنى كلمة من دون أن تريد تعليقَها بمعنى كلمة أخرى؟ ومعنى القصد إلى معاني الكلم أن تُعْلِمَ السّامعَ بها شيئاً لا يعلمه، ومعلومٌ أنك أيها المتكلم لست تقصدُ أن تعلمَ السّامع معاني الكلم المفردة التي تكلمه بها؛ فلا تقول: خرج زيدٌ، لتعلِمَهُ معنى خرجَ في اللغة، ومعنى زيدٍ، كيفَ ومحالٌ أن تكلّمَه بألفاظ لا يعرفُ هو معانيها كما تعرفُ؟ ولهذا لم يكن الفعلُ وحدَه من دون الاسم، ولا الاسم وحدَه من دون اسم آخر أو فعلٍ كلامًا. وكنتَ لو قلتَ: "خرجَ" ولم تأتِ" باسمٍ، ولا قدّرتَ فيه ضميرَ الشيء، أو قلتَ: زيدٌ ولم تأتِ بفعلٍ، ولا اسم آخر ولم تُضمِرهُ في نفسك كان ذلك، وصوتًا تصوِّتهُ سواء فاعرِفْهُ " [3]. هذا من ناحية علاقة القصد بالخطاب أو الرّسالة، أمّا من ناحية علاقته بطرفي الخطاب فإنّ هذه "القصدية ترتبط بالمخاطَب، أو الطّرف المُستمع، لا بوصفه طرفاً منتِجاً أساسياً، بل لكونه معتَبَراً في العملية التّواصلية، لأنّنا إذ نتكلّم، لا ننظر إلى الآخرين باعتبارهم طرفاً مُستهلكاً سلبياً، بل طرفاً فاعلاً، كما أننا إذ نفعل ذلك فإنّنا نتكلّم عبرهم ومن خلالهم، بغض النّظر عن التكلّم بوصفه عملية إصدار أصوات، بل باعتباره إنتاجاً للدّلالة، التي وإن تخلّقت في بدايتها في

---

[1] – العسكري: الفروق اللغوية، ص35.

[2] – طه عبد الرحمن: اللسان والميزان، ص115.

[3] – العسكري: م س، ص304، ص305.

حضن المتكلّم، فإنّه علينا أن نعتدّ، من جهة الفعل، بأنّ أقدامها تسيخ أكثر في تربة التحقّق والعلن عن طريق السّامع، لذلك تجب مراعاته، في ارتباطه بالقصد دائماً" [1]، وبلغ اعتداد النّحاة بالقصد إلى اشتراطهم له في حدّ الكلام مثلما فعل سيبويه والقاضي عبد الجبّار، حيث أخرجوا (النّحاة) هذيانَ النّائم وتقليد الحيوانات المدرّبة للأصوات كما هو الحال لدى الببغاء مثلاً من دائرة الكلام لخلوّه من القصد، بحيث " لا يوصف منطق الطّير كلامًا، وإن كان قد يكون حرفين أو حرفاً منظومة "[2]. حيث لا يكفي ترتيب المفردات المعجمية على هيئةٍ ما لتأخذ صبغة الكلام، إذ قد تُرتّب عرضاً على هيئة دالّة مثلما يحدث في هذيان النّائم، كما قد ترتّب الألفاظ صدفة في حالات اللّعِب، وقد تُنتزَع الدّلالة من اللّفظ في زلاّت اللّسان، حيث يفقد الكلام حقيقته ما لم يؤسّس على قصدين: التوجّه إلى الغير وإفهام ذلك الغير[3].

هذا بالنّسبة للقصد أمّا الغرض فهو" المقصود بالقول أو الفعل بإضمار مقدمةٍ ولهذا لا يُستعمَل في الله تعالى تقول: غرضي بهذا الكلام كذا، أي هو مقصودي به. وسُمِي غرضًا تشبيهًا بالغرض الذي يقصده الرّامي بسهمه. وهو الهدف. وتقول معنى قول الله تعالى كذا، لأنّ الغرض هو المقصود، وليس للقول مقصود. فإن قلتَ ليس للقول قصد أيضًا. قلنا: هو مجازٌ، والمجاز يلزم موضعه، ولا يجوز القياس عليه فتقول: غرض قول الله، كما تقول معنى قول الله قياسًا. والغرض أيضًا يقتضي أن يكون بإضمار مقدمّة، والصّفة بالإضمار لا يجوز على الله تعالى، و يجوز أن يُقال: الغرض: المُعتمَد الذي يُظهر وجه الحاجة إليه، ولهذا لا يوصف الله تعالى به، لأنّ الوصف بالحاجة لا يلحقه"[4]، ويفهم ممّا تقدم –وعلى سبيل التلخيص– أنّ المعنى هو القصد بالقول على وجه معيّن، بينما الغرض فهو المقصود بالقول أو ما يقع عليه فعل القصد.

وكثيراً ما اقترنت دلالة مصطلح "الغرض" بدلالة مصطلح "المعنى" في الاستخدامات العربية القديمة التي باتت تربطه بما يريد المتكلّم أن يثبته أو ينفيه من الكلام [5]، ومثلما رأينا

---

[1] – نواري سعودي أبو زيد: في تداولية الخطاب الأدبي، المبادئ و الإجراء، ط1، بيت الحكمة، الجزائر 2009، ص33.

[2] – القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج7(خلق القرآن)، ص6.

[3] – يُنظَر طه عبد الرحمن: اللسان والميزان، ص 214.

[4] – العسكري: الفروق اللغوية، ص35.

[5] – يُنظَر جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، ط3، بيروت 1992، ص313. ومصطفى ناصف: نظرية المعنى، ص38.

تداخلَ "المعنى" و"القصد" فيما سبق من التوضيح، ها هو ذا عبد القاهر يشير إلى تداخل آخر، لكنه هذه المرّة بين المعنى والغرض، لمّا رأى أنّ " المعنى[...] هو الغرضُ" [1]، مؤكّداً أنه "لا يكون لإحدى العبارتين مزيّة على الأخرى حتى يكون لها في المعنى تأثير لا يكون لصاحبتها. [...] إنّ قولنا المعنى في مثل هذا يراد به الغرض، والذي أراد المتكلّم أن يثبته أو ينفيه" [2]، وهو ما يجعل مفاهيم المعنى والغرض والقصد في غاية الالتباس، مثلما سبقت الإشارة.

إذ يرجع اهتمام عبد القاهر الجرجاني وغيره من البلاغيين والأصوليين بمفهوم "الغرض" إلى ما ينطوي عليه من قيمة تواصلية حيث ينطلقون في ذلك من فكرة أنه ما تكلّم متكلّم إلاّ وجعل صوب عينيه غرضًا يصبو إلى بلوغه باعتبار أن الكلام "وإن كان أداة تعبير في منطلقه فهو وسيلة لبلوغ الفرد غاياته من الجماعة" [3]، فالقصد إذن أهم ما يميّز الكلام بحيث " إننا نتكلم لنقول شيئا [...] وحينما نستمع إلى امرئ نتوقّع منه أيضاً شيئاً يُرادُ قولُه. إننا نستعمل الكلمات لنوجّه انتباه السامعين إلى شأنٍ أو مسألة. إننا نقدّم إلى السّامعين بعض الكلمات طمعًا في أن يُنظرَ إليها أو طمعًا في إثارة بعض الأفكار[...] ويعبّر عن هذا المقصد بألفاظ من قبيل الغرض والحاجة. وربّما كان لفظُ البلاغة يُراد به أحياناً هذا المقصد. وربّما كان المُراد من قولنا علم البلاغة – علم المقاصد– وكل منّا له هدفٌ أو طائفة من الأهداف التي تتآزر وتتعارض أحياناً أخرى"[4]، ونظراً للوظيفة التواصلية التي ينطوي عليها الغرض – مثلما أشرنا سلفًا– يعتبر إفهام السّامع (عادةً) غرضًا في حدّ ذاته، مادام أنه "ما من أحد إلاّ وهو إذا عبّر عمّا في نفسه بلغ غرضَه في إفهام السّامع عنه ما يريده على حسب استطاعته وما تُساعد عليه آلاته"[5].

ولما كانت " الأغراض التي تكون للناس [...] لا تعرف من الألفاظ" [6] لقصور هذه الألفاظ عن التعبير عن الأغراض والمقاصد، ولعدم كفاية دلالتها القاموسية للإفادة، ألحّت الحاجة إلى النّظم أو التركيب الذي يكفل ذلك بواسطة الإفادة، ومن ثم بات النّظم وليد القصد، وإذا كان الأمر كذلك فإنّ دلالة التركيب دلالةٌ قصدية إرادية (متعلّقة بإرادة المتكلم وقصده). ويستخلص

[1] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص275.

[2] – م ن، ص 200.

[3] – عبد السلام المسدّي: التفكير اللّساني في الحضارة العربية، ص 111.

[4] – مصطفى ناصف: اللغة والتفسير والتواصل، ص11.

[5] – عبد السلام المسدّي:، (نقلاً عن رسائل إخوان الصفاء)، م س، ص 175.

[6] – عبد القاهر الجرجاني: م س، ص322.

ممّا سبق أن الغرض والقصد مع ما لهما من أثر في الخطاب ليسا سوى وجهين لعملة واحدة، باعتبار أن توجّه إرادة المتكلم وقصدِه إلى القول لا يكون إلا من أجل الدلالة على غرضه.

تلك إذن هي أهم الظواهر التّداولية التي تناولها عبد القاهر الجرجاني خاصة في كتابه "دلائل الإعجاز"، حيث تجلّت لنا رؤيتُه للتواصل، ضمن نظرية النّظم التي طوّرها فنفض عنها ما اعتراها من غموض على يد سابقيه من أمثال القاضي عبد الجبار، فوسمها بهذا البعد التّداولي التّواصلي. ويتشكّل الجهاز (الإخباري) لدى عبد القاهر من العناصر التالية، التي لو تبيّناها لتجلّى لنا فيها كثيرٌ من مكوّنات جهاز التواصل:

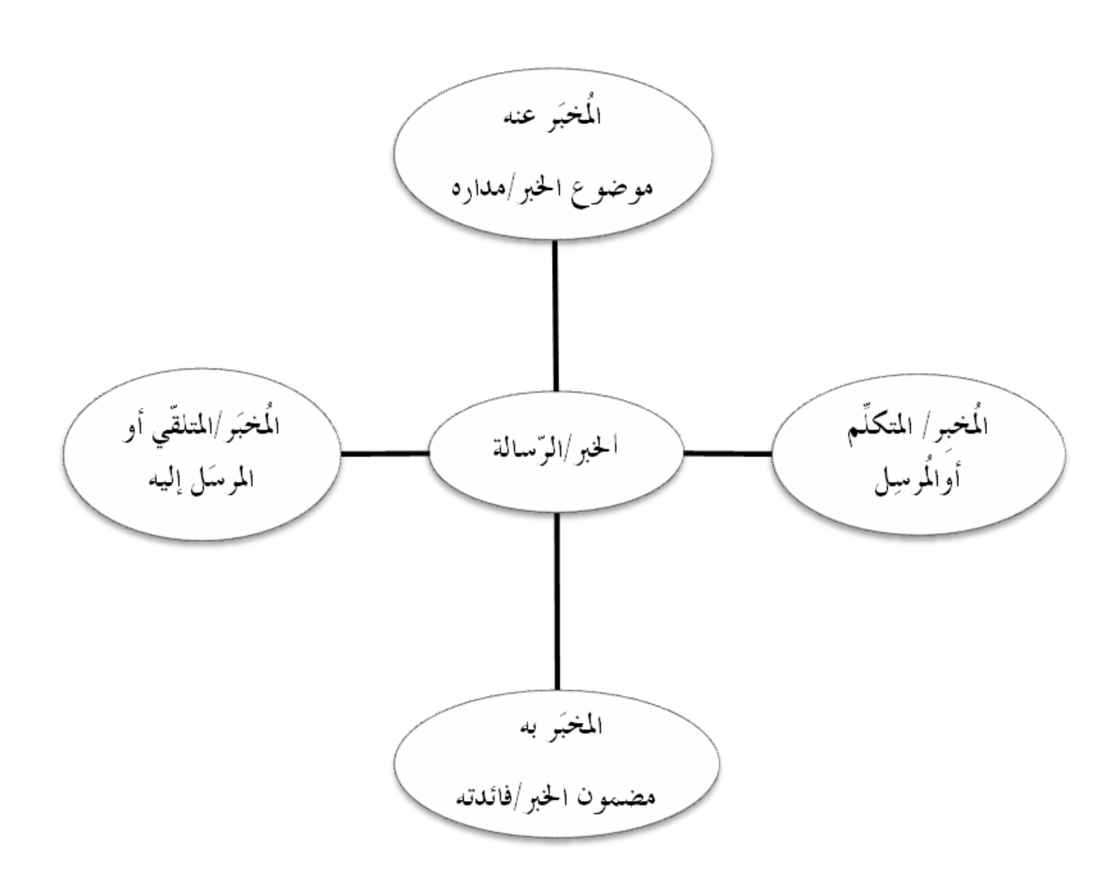
أ- **المُخبِر**: المتكلّم/ المخاطِب المرسِل للخبر.

ب- المخبَر عنه: وهو موضوع الخبر أو مدارَه.

ج- المخبر به: وهو عنده مضمون الخبر (الفائدة الخبرية)

د- المخبَر: المخاطَب/متلقّي الخبر

والذي نمثّل له بالشكل التالي:



حيث انتقد طه عبد الرحمن الاستعمالات التي طالت التّواصل معتبراً أن " لفظ التواصل يظلّ على تداول الألسنة له وروده في قطاعات معرفية مختلفة، لفظا يكتنفه العموم والإجمال، إن لم يكتنفه الغموض والإبهام، ذلك لو أننا أعملنا فكرنا في استعمالاته المختلفة، لوجدنا أنه يدل على معانٍ ثلاثة متمايزة فيما بينها: أحدها نقل الخبر، ولنصطلح على تسمية هذا النقل بـِ (الوصل) نظرًا لأن هذا المصطلح يفيد الجمع بين طرفين [...] والثاني، نقل الخبر مع اعتبار مصدر الخبر الذي هو المتكلم، ولنطلق على هذا الضّرب من النّقل اسم (الإيصال) والثالث، نقل الخبر مع اعتبار مصدر الخبر الذي هو المتكلّم، واعتبار مقصده الذي هو المستمع معًا، ولندع هذا النوع من النقل باسم (الاتّصال)"[1].

وبناءً على ما سبق يمكننا الوقوف من بين وظائف اللّغة على وظيفتين هامتين أشار إليهما عبد القاهر في "دلائل الإعجاز" ففي معرض حديثه عن ضربي الكلام بقوله:" ثم يعقِل السّامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانيا هو غرضُك كمعرفتك من كثير رماد القدر أنه مضياف، ومن طويل النّجاد أنه طويل القامة، ومن نؤوم الضّحا في المرأة أنها مترفة مخدومة لها من يكفيها أمرَها. وكذا إذا قال: رأيتُ أسداً– ودلّك الحال على أنّه لم يُرِد السّبع– علمتَ أنه أراد التشبيه، إلاّ أنّه بالغ فجعل الذي رآه بحيث لا يتميّز من الأسد في شجاعته. وكذلك تعلم في قوله: بلغني أنك تقدّم رجلاً وتقدّم أخرى، أنه أراد التردّد في أمر البيعة" [2]، حيث يبدو تعبيره هاهنا عن الوظيفة الإبلاغية واضحاً جلياً، بالإضافة إلى تعبيره عن مقتضى الحال من خلال جملة "دلّك الحال"، كما عبّر عن الوظيفة نفسها في مقام آخر قائلا: "وقد أجمع العقلاء على أنّ العِلم بمقاصد النّاس في محاوراتهم علم ضرورة [...] وإذا كان كذلك، وكان ممّا يُعلَم ببدائه المعقول أنّ الناس إنما يكلّم بعضُهم بعضاً ليعرف السّامع غرض المتكلّم ومقصوده، فينبغي أن يُنظر إلى مقصود المُخبِر من خبرِه، ما هو؟ أهو أن يُعلِم السّامع المُخبَر به والمُخبَر عنه، أم أن يُعلِمه إثبات المعنى المُخبَر به للمخبَر عنه؟"[3]. هذا وبينما عبر في قوله:" أن تُعلِم السّامع بها شيئًا لا يعلمه"[4]، عن وظيفة أخرى من وظائف اللغة وهي الوظيفة الإفهامية، حيث أراد بالإعلام في عبارته "الإفهام".

---

1 – طه عبد الرحمن: اللسان والميزان، ص254.

2 – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص203.

3 – م ن، ص385.

4 – م ن، ص305.

الفصل الثالث

من الغرض إلى القصدية

بعد أن استعرضنا طريقة تعامل الفكر العربي القديم عموماً وعبد القاهر الجرجاني خصوصاً مع مفهوم الغرض/القصد وأثره في العملية التواصلية، نحاول الآن أن نتبيّن كيفية اهتمام الفكر الغربي به، والأشكال التي رسمها له، ونعوّل في ذلك على محاولة رصد هذا المفهوم لدى الفلاسفة التحليليين، والفلاسفة الهيرمينوطيقيين والفينومينولوجيين، بالإضافة إلى فلاسفة التأويل. وقد يتساءل متسائل: ما الذي حدا بنا إلى إقحام الفكر والفلسفة الغربيَين في فكر عبد القاهر؟، وما دخل هذا في ذاك؟. والجواب أنّ ثمّة تقاطعات بين الفِكرين (الجرجاني والغربي)، ومن ثمّ بين "الغرض" – موضوع بحثنا– و"القصدية"؛ ثمّ أنّ سعينا إلى الوقوف على المفاهيم والأدوات الإجرائية وما تحويه من مصطلحات ومقولات لدى عبد القاهر لا يعني محاولة إسقاط المفاهيم التي جاء بها الفكر الغربي المعاصر على مفاهيم عبد القاهر الجرجاني، والإدّعاء أنها صورة طبق الأصل لمفاهيمه، وإنما اختيارنا لهذا المنحى لا يتجاوز حدّ المقارنة، ومحاولة التقريب بين الفِكريْن لا غير، والذي شجّعنا على ذلك أنّ الكثير من المباحث التي عالجتها "التداولية" ومعها "الفينومينولوجيا" بل وحتى "فلسفة التحليل" وكثير من المقولات والمفاهيم التي قال بها رواد هذه التيارات الفكرية، كان عبد القاهر الجرجاني على وعي بها مدركاً لِأثَرِها، و لذلك لم يغفلها في مصنّفاته مثلما يبدو ذلك وبصـــفة جليّة في "دلائل الإعـــجاز"، والتي عدّها قرائنَ ضروريةً لفهم الخطاب، ونجاح أيّة عملية تواصلية، ولعلّ أشهرها قضية "الغرض أو القصد"، و قضية "الإفادة" وقضية "الإسناد"، بالإضافة إلى "أفعال الكلام" التي تعتبر أشهر قضايا التداولية اليوم، وإن لم تتّضح لديه بالشّكل التي هي عليه حالياً.

ومن القواسم المشترَكة بينهما أيضًا ملاحظتنا في تداولية سيرل تأكيدَه الشّديد على مفهوم "التوجّه" الذي ليس سوى صورة من صور القصد و معنى من معانيه، لمّا صرّح أنّ " القصدية بمعنى التوجّه، يجب دائماً أن تكون مرتبطة بالقصد، بمعنى النيّة" [1]، ويمثّل هذا "التوجّه" الذي ينطوي عليه كل من الغرض والقصدية أوّل هذه التقاطعات التي سبقت الإشارة إليها، فإن دلّت القصدية لدى الفينومينولوجيين على اتجاه الإدراك من الذّات الواعية صوبَ موضوع ما، فإنّ الغرض هو الآخر يدلّ فيما يدلّ على اتجاه القصد من الذات المتكلّمة صوب المعنى المقصود أو الموضوع، والذي يصطلح عليه عبد القاهر أحياناً بِـــ "اقتضاء العقل"، و" اقتضاء العقل" هذا

[1] – جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعي، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء 2006، ص128– 129.

ليس سوى " اتّجاه" الذّات العاقلة/المتكلّمة نحو موضوع (معنى) معيّن من بين المواضيع الممكنة التي يحفل بها السّياق، ولا سبيل إلى ذلك إلاّ بتوفّر النّظم مثلما يرى عبد القاهر، إذْ " ليس الغرض بنظمّ الكلم أن توالت ألفاظها في النّطق، بل تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل "[1]، حيث يلاحظ هاهنا تركيز عبد القاهر على النّظم، ليس أيّ نظم، بل النّظم الذي يوافق القصد ويساير الوعي، فموافقة القصد ومراعاة اقتضاء العقل هو المعيار الأساسي لكل تركيب دالّ مفيد.

فإذا كان اللّسانيون المحدثون وعلى رأسهم دي سوسير يقرّون بِـ"التواصل" وظيفة أولى وأساسية للّغة التي لا تعدو أن تكون عندهم سوى "منظومة من العلامات التي تعبّر عن فكر ما"[2]، فإنّ عبد القاهر يذهب إلى أبعد من ذلك لماّ يرى أنّ " الناسَ إنّما يكلّم بعضُهم بعضًا ليعرف السّامع غرضَ المتكلّم ومقصودَه" [3]، حيث يكون قد اختصر غاية التواصل في إدراك الأغراض والمقاصد التي يرومها الناس في استعمالاتهم للغة. وإذا أقررنا بتأخر ظهور " نظرية أفعال الكلام" التي تمخّض عنها مبحث "القصد" مقارنة مع "اللسانيات" وفروعها الأخرى، فإنّ عبد القاهر ولفطنة منه كان سبّاقًا إلى الكشف عماّ ينطوي عليه هذا المبحث من قيمة تواصلية ولذلك كانت إشارتُه إليه مباشرة لماّ أقرّ معرفةَ السّامع لغرض المتكلّم وقصدِه غايةً للكلام، حيث تبيّن له أنّ الكلام ليس إلاّ معانٍ إدراكية توصف بأنها مقاصد وأغراض، فحاول أن يجلوَ الطرق والأساليب المختلفة التي يعمَد المتكلّم إليها للتعبير عن أغراضه و مقاصده بغية إيصالها إلى المخاطب. وللوقوف على أهمّ التقاطعات التي تلتقي فيها التيارات الفكرية والفلسفية المعاصرة مع فكر عبد القاهر الجرجاني حريٌّ بنا أن نستعرض تلك التيارات لنقفَ على أهمّ القضايا والمقولات التي عنيت بها.

---

[1] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 56.

[2] – فرديناند دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، ص27.

[3] – عبد القاهر الجرجاني: م س، ص 385.

المبحث الأول: القصدية لدى الفينومينولوجيين

يأخذ الغرض شكلا أكثر تجريداً لدى رواد الفلسفة التحليلية، أين نجد السّواد الأعظم من المترجمين والشّراح الذين تعاملوا مع هذا الفكر الفلسفي يترجمون مصطلح Intention الذي يعتبر أحد أبرز المقولات التي قال بها هؤلاء الفلاسفة إلى لفظ: القصد، ويدرجونه ضمن نظرية "القصدية"، حيث يشير المعجم إلى تكافئ بين الغرض والقصد باعتبار" الغرضِ: الهدفَ الذي يُرمى إليه. والبُغيةَ والحاجةَ والقصدَ، يقال: فهمتُ غرضَك: قصدك"[1]، وهو أيضاً " الأمرُ الباعثُ للفاعل على الفعل، فهو المحرّك الأوّل للفاعل وبه يصير الفاعلُ فاعلاً، ولذا قيل إنّ العِلّةَ الغائية عِلّةٌ فاعليةٌ لفاعليةِ الفاعل"[2].

① -لدى هوسرل:

وإذا كان مبحث "القصد"، أحد موروثات فلسفة الوعي التي تؤُول مفاهيمها الأساسية إلى تراث كل من "كانط" و"هيجل"، فإنّ إشكالية "القصدية" من فرط صعوبتها تأتي في المرتبة الثانية بعد إشكالية الوعي. حيث يعتبر مبحث "القصدية" Intentionnalité أحد أشهر المباحث التي اشتغلت عليها الفينومينولوجية الهوسرلية المُصطبِغة بالشعور ●، فأصبح "علم الشعور" في هذه الفلسفة تعريفاً لصيقاً بالفينومينولوجيا، أين ينطلق هوسرل Edmund Husserl(1859−1938) من قاعدة أساسية مفادها أنّ "الشّعور" في طبيعته الأصلية شفاف ودائم الامتلاء☆، يستمدّ شفافيته من تميُّزِهِ بصفة القصدية المُتّسِمَةِ بالشفافية، باعتبار " أنّ الشّعور بشيءٍ لا يعني أن نُفرِغ الشّعور من هذا الشيء، بل أن نجعلَه يتّجه إليه، حيث أنّ كل الظواهر لها تكوينها

1− مجمع اللغة العربية(الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث): المعجم الوسيط، دار الشروق الدولية، ط4، القاهرة 2005، مادة(غرض) ص 650.

2− محمد علي التّهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون، ج2، تحقيق علي دحروج، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت 1996، مادة (غرض)، ص 1249.

● - أي الشعور الخالص في صورته الماهوية المتعالية، وليس الشعور الحسّي الجزئي المتعلّق بالإنسان الفرد والذي شكل موضوع دراسة علم النفس التجريبي، حتى أصبح يطلق على الفينومينولوجيا "علم الشّعور".

☆- أي ليس شعوراً خاوياً، بما أنه شعور بشيء أو موضوع ما.

القصدي الذي يوجَّه الإدراك نحوها تلقائياً"[1]، ولذلك فإن الشعور ليس شعوراً فحسب، وإنمّا هو شعور بشيء ما، فالتجربة القصدية تعني فيما تعنيه اتجاه الإدراك صوبَ موضوع ما، حيث يلاحظ فيها تلازم "موضوع الإدراك" مع "فعل الإدراك" اللّذين يمثلان قطبي التجربة القصدية، ونتيجة لهذا فإنّ "قصدية الشّعور هي الأساس الجوهري الذي قامت عليه الفينومينولوجيا، حتى أنّ "مارلو بونتي" أكّد في مقدمة " فينومينولوجية الإدراك الحسّي" على أنّ القصدية تُعتبَر الاكتشاف الرّئيسي للفينومينولوجيا"[2].

انتقلت فكرة القصدية من فلسفة العصور الوسطى إلى الفلسفة الظاهراتية في العصر الحاضر لدى هوسرل، حيث " بُعث هذا المصطلح ثانية عام 1874 على يد فرانز برنتانو، ليشير إلى توجه العقل شطر موضوعٍ ما. ومفاد فكرته أنّ القصدية علامة الذّهني، فكل الأوضاع الذّهنية ولا شيء سواها قصدية [...] إنّ المرء لا يستطيع أن يعتقد، يتمنى أو يأمل دون الاعتقاد أو تمني أو الأمل في شيء" [3] وتجدر الإشارة إلى أن هوسرل قد عالجها بطريقة جديدة ووضعها في بناء فلسفي مبتكر مانحاً إياها شكلا جديدا مغايراً لما كانت عليه لدى "برنتانو"، وكان هوسرل قد لاحظ – عبر مسار تطوّر فلسفته المصاحب لمسار تطوّر فكرة القصدية لديه– أنّ "قصدية الشعور" (التي قال بها في المرحلة الرياضية النفسية الأولى لفلسفته) ذات طبيعةٍ نفسية محدودة لم تحقّق رضاه، وتأتي محدوديتها هذه من اصطباغها بالتجريبية الجامدة التي تميّز فلسفة الحساب، ممّا حدا به إلى العدول عن تلك النتائج النفسية التجريبية بإعطائه قصدية الشّعور شكلا عقلياً أكثر عمقاً في المرحلة المنطقية التالية لفلسفته، أين توصّل من خلال دراسة المنطق إلى مبادئ ثابتة ذات طبيعة كليّة يمكن أن تؤسّس عليها المعرفة الإنسانية عامة[4]، حيث حاول هوسرل في هذه المرحلة من فلسفته أن يضفي طابعًا حيوياً على الشّعور الإدراكي بدل الطابع التّجريبي الجامد الذي كان يميز فلسفته الرياضية النفسية السابقة،

---

[1]– سماح رافع محمد: الفينومينولوجيا عند هوسرل، دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، بغداد 1991، ص186. (نقلا عن دائرة المعارف البريطانية، ج 17، ص699).

[2]– م ن، ص187.

[3]– تد هوندرتش: دليل أكسفورد للفلسفة،ج 2، ترجمة نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا (د ت)، ص740.

[4] – يُنظَر سماح رافع محمد: م س، ص 190.

وذلك بالنظر إلى " فكرة القصدية باعتبارها فكرة حيّة معاشة، تؤدي دوراً حيوياً ومستمراً في ربط الذّات بالموضوع داخل الشعور"[1].

ومع اكتمال نضج الفينومينولوجيا، وتحدّد معالمها بصورة أوضح لدى هوسرل- الذي سلك بها الطريق المتعالي بالعلو إلى ما فوق الموقف الطبيعي والموقف المثالي سعياً منه إلى حل مشكلة المعرفة - أخذت فكرة القصدية لديه طابعاً فلسفياً أكثر جدّة وابتكاراً، باعتبارها عملية حيوية مستمرّة تستهدف ربط الذات بالموضوع في وحدة ماهوية متعالية، وهو منطلق قصدي جديد طفق هوسرل من خلاله " في تحليل الشعور من حيث أفعاله وموضوعاته واختراق نطاق الذاتية المتعالية وحدس الماهيات اعتماداً على التحليل القصدي للمعرفة، محاولاً تأسيس العلم الكلّي اليقيني الذي سخّر جهوده لتحقيقه"[2].

إنّ ما يميّز القصدية الهوسرلية هو كونُها فعلاً وموضوعاً ملتحمين. باعتبار أنّ الشّعور هو بالضرورة شعور بشيء ما من جهة، و أنّ ذلك الشيءَ موجودٌ لأجل أن يدركه الشعور من جهة ثانية، ونتيجة لهاتين المقدمتين تتركّب القصدية المميِّزة للشعور من قطبين يشكّلان وجهين متلازمين لعملة واحدة هما: فعلُ الإدراك والموضوعُ المُدرَك. وحتى يميّز بين فعل القصد وموضوعه، استعان هوسرل بمصطلحين يونانيين: Noesis وأطلقه على فعل الإدراك العقلي الذي يتوجّه صوب أيّ موضوع بقصد إدراكه واحتوائه في الشّعور، و Noema الذي أطلقه على موضوع فعل الإدراك القصدي المرتبط بالشّعور، حيث يقابلهما في الترجمة العربية (فعل الإدراك القصدي) و (موضوع الإدراك القصدي) [3] اللذين يُصطلَح عليهما اختصاراً بـــ: فعل القصد وموضوعه.

ويمثّل تحديد العلاقة بين فعل الإدراك وموضوعه الوظيفة التي ينهض بها التحليل القصدي الذي تُعنى به الفينومينولوجيا، ولأجل ذلك يقسّم هوسرل الشّعور القصدي إلى: شعور مُحايدٍ (بوصفه شعوراً لم يبدأ بعد في عملية تحليل القصد المتبادل بين الفعل والموضوع) وشعورٍ واضعٍ (بوصفه شعوراً بدأ فعلاً في تحليل عملية الإدراك القصدي لمختلف الظواهر المعرفية (كالتذكّر والتخيّل) والعملية (كالإدراك والرّغبات والميول وغيرها)[4]. وكان ممّا توصّل

---

[1] - سماح رافع محمد: الفينومينولوجيا عند هوسرل، ص190.

[2] - م ن، ص191.

[3] - يُنظَر م ن، ص ن.

[4] - يُنظَر م ن، ص192.

إليه هوسرل من خلال تحليله هذا، أنّ فعل القصد هو نقيض موضوع القصد بما أنّ الأوّل يمثل حقيقةً أساسية وأصلية، في حين أنّ الثاني ليس كذلك بل هو مجرّدُ تابع لا غير مادام غيرَ ثابتٍ (دائم التغيّر والتبدّل) [1]، لكنه سرعان ما يتخلّص من صفة التبعيّة هذه بالتحامه بفعل الإدراك فيتحوّل" إلى ماهيات خالصة تتّسم بالثبات واليقين داخل الشعور المتعالي بعلاقات أولية وضرورية يمكن إخضاعها للتحليل الماهوي"[2].

هذا ويستتبع تفرّع الشّعور القصدي إلى فعل وموضوع، انقسامَ الوصف الفينومينولوجي إلى قسمين من الوصف: وصف لفعل الإدراك باعتباره الجانب الذاتي للخبرة المعاشة، ووصف لموضوع الإدراك باعتباره الجانب الموضوعي لنفس الخبرة المعاشة. واستنتج هوسرل من خلال تركيزه على تحليل فعل القصد أنّ كلّ الأشكال المختلفة لفعل القصد وإنْ تنوّعت فيما بين المعاني والعواطف والإرادة و... إلاّ أنّ القاسم المشترك الذي يجمعها هو كونها أفعالا واضعةً تدور حول محور اعتقادي يصطلح عليه هوسرل بالمصطلح اليوناني Doxa[] الذي " يقصد به الاعتقاد الظّنّي الذي يشير إلى أنشطة الذّهن التي تتراوح حقيقتها بين اليقين والاحتمال والشك دون المساس بالحقيقة الأساسية لفعل الإدراك القصدي ذاته الذي يُعتبر يقينيًا أصليًا وثابتًا"[3].

وبالإضافة إلى سمة التّلاحم – بين فعل القصد وموضوعه– التي تميّز القصدية، لاحظ هوسرل سمة أخرى يستتبعها ذلك التّلاحم وهي كون القصدية عملية ترقّب شعوري مستمر [4] ومفادُ ذلك أنّ الشّعور بكل ما يحمله من أفعال إدراكية يكون دائم الاستعداد لاقتناص ما يظهر في محيطه و في آفاقه القصدية من موضوعات ليُحيلها إلى مدركات ذات طابع ماهوي.

ويلاحظ هاهنا نوع من التلقائية تميّز العلاقة المتبادلة بين الأفعال الإدراكية وموضوعاتها يلخّصها ذلك الانجذاب العفوي من فعل الإدراك الشّعوري نحو موضوعه من جهة، ومن الموضوع المدرك نحو فعله الإدراكي من جهة ثانية، وبحكم أنّ الشّعور لابدّ أن يكون شعوراً

---

[1] – يُنظَر سماح رافع محمد: الفينومينولوجيا عند هوسرل، ص192.

[2] – م ن، ص ن.

[] – هو مصطلح يوناني قديم يعني الآراء والمعتقدات والتخمينات والتقديرات، ويعود إلى أرسطو الذي يقصد به "الأشياء التي لا تقال" من قبل الكثيرين أو من قبل الفلاسفة بخصوص إشكالية أو مسألة معيّنة يتوجّب على أي تقويم فلسفي ملائم أن يأخذها في الحسبان بطريقة مناسبة ومحُقّة.

[3] – يُنظَر م ن، ص193.

[4] – م ن، ص ن.

بشيء ما، وبما أنّ كل ما يحيط بالشعور من موضوعات في حالة سيلان مستمر وتدفّق دائم فإنّ أفعال الإدراك الشّعوري بدورها تصبح في وضع " ترقبّ تلتقط فيه باستمرار الموضوعات التي تدخل في آفاقها الإدراكية، دون أن تتركها في وضعها الطبيعي الخارجي المستقلّ. ويمكن تشبيه فعل الإدراك القصدي هنا بالمغناطيس الذي لابدّ أن يجذب إليه كل المعادن التي تظهر في مجاله الطبيعي"[1].

وبالإضافة إلى كون القصدية عملية ترقب شعوري مستمر، فإنها فوق ذلك كلّه عمليةُ ربط وتأليف مستمرّة. ربطٌ للموضوعات المدركَة بأفعالها المدرِكة من ناحية، وربطٌ للحالات التي تمّ إدراكها فعلاً بتلك التي يُتوقع إدراكها من ناحية ثانية، ونتيجة لذلك تغدو كلّ هذه المدركات في هيئة مترابطة وتسلسل واضح ذو معنى مفهوم ومحدّد[2].

ويصنّف الفينومينولوجيون الأفعال القصدية إلى صنفين أساسين، أفعال قصدية خالصة: مِيزتهُا أنهّا تشير بطريقة عمياء إلى الموضوعات القصدية حين نفكّر فيها، وإن لم تكن لدينا فكرة واضحة عنها، كما تتميّز بقابلية التحوّل إلى " أفعال قصدية مملوءة بالمدركات الواضحة ذات المعاني الواضحة والمتميّزة والمترابطة"[3]. وأفعالُ قصدٍ مملوءة حدسيًا: وميزتها أنها ليست خالصة وإنما هي مملوءةٌ بمختلف المضامين والمدركات التي تتمّ بالحدس الماهوي. هذان الصنفان من الأفعال القصدية وإن تباينا شكلاً وكذا في طريقة إشارتهما إلى الموضوعات إلاّ أنهما برغم ذلك التباين يتّفقان في خاصية الإشارة إلى موضوعات قابلة للإدراك من جهة، ومن جهة أخرى يرتبطان معًا بطريقة حتمية، بحيث يتولىّ الصنف الأول دور التّمهيد في الوقت الذي يتولى فيه الثاني دور الإتمام والإنهاء بصورة توحي بالتكامل القائم بينهما، ويؤدّي ترابطهما الأولي هذا إلى " ترابط آخر في الموضوعات القصدية الخارجية التي يتوالى ظهورها في أفق الشّعور وفي مجال الإدراك القصدي، حيث تنقل من اللاتمايز إلى التمايز، ثم تتجمع مع بعضها وتتماسك في وحدة شعورية مستمرّة وذات طبيعة ثابتة، وحيث تصبح حينئذٍ أساسًا صالحاً لتأليف وبناء المعرفة الصحيحة"[4].

---

[1]– سماح رافع محمد: الفينومينولوجيا عند هوسرل، ص193.

[2]– يُنظَر م ن، ص194.

[3]– م ن، ص ن.

[4] – م ن، ص195.

وممّا لاحظه هوسرل كذلك في قضية القصدية أنها عملية توضيح وهويّة، وتفسير ذلك أن الفينومينولوجيا لا تكتفي بالنّظر إلى التجربة كمجرّد إدراك حسّي لشيء ما فحسب، بل وفوق ذلك تنظر إلى هذا الشيء كموضوع مدرك بواسطة اعتقاد معين Doxa يقع على الشيء بحكم وجوده. وينتُج عن ذلك اختلاط موضوع الإدراك بالمعتقدات النّظرية والعملية المتغيّرة التي تضفيها الذات على هذا الشيء في ثنايا التجربة، ممّا يُفقد الموضوع حقيقته الجوهرية الأصلية الثابتة دون أن تتفطّن الذات إلى ذلك، بحيث تظلّ تحسَب خَطَأً أنّ ما تدركه من موضوعات العالم الخارجي هو الحقيقة النهائية بعينها [1]. وللخلاص من هذا الاختلاط يتوجّب القيام بعملية تخليص أو تنقية الموضوع ممّا شَابَهُ من Doxa (أحكام اعتقادية دخيلة) بإعادة الموضوع ذاته إلى صورته الماهوية الأصلية داخل الشعور، والذي يتولى هذه العملية (عملية التنقية، أو عزل الموضوع عن الشوائب الدّخيلة التي علقت به) إنّما هو " الأنا المتعالي بعد عملية الرّد الفينومينولوجي وتعليق الحكم على الأشياء موضوع الإدراك" [2]، ويصطلح هوسرل على العملية السّالفِ شرحُها بمصطلح " الرّدّ الماهوي".

وتنطلق الفينومينولوجيا من قاعدة عامة مفادها أنّ " الماهيات الحقيقية للأشياء ذاتها كامنة في ثنايا الشعور بأفعاله القصدية" [3]، ومن ثم فإنّ العلم اليقيني الصّحيح إنما هو العلم الذي يقوم على هذه الماهيات الأصلية التي يتمّ إدراكها بالحدس المباشر والذي لا سبيل إليه إلا بـــ" تحليل الشعور القصدي بطريقة خاصة تسيّر حدس الماهيات القائمة داخله وتمهّد الطريق أمام العلم اليقيني المنشود" [4] هذا الذي جعل من تحليل الشعور القصدي وظيفة أساسية تُعنى بها الفينومينولوجيا. لكن التّحليل الفينومينولوجي للشعور القصدي مختلف في طبيعته عن التّحليل العلمي التّجريبي أو الرياضي في كونه ليس تفتيتاً تدريجيًا للكل إلى جزئيات، وليس عزلا للأشياء إلى عناصر أولية وأخرى ثانوية، ولا حتى عملية تجريد أو تحويل للمركب إلى عناصره البسيطة المكوّنة له [5]، وعليه يرى الفينومينولوجيون أنّ التّحليل القصدي إنما هو عملية الكشف عــن الإمكانيات التـــي تستلزمها الحالات الفعلية الحاصـــلة (الحالات الحاضرة) للشعور، وهنا يتمّ من وجهة النظر الوصفية للموضوع القصدي بيانُ المضمون والتفسير الدّقيق

[1] – يُنظَر سماح رافع محمد: الفينومينولوجيا عند هوسرل، ص195.

[2] – م ن، ص ن.

[3] – م ن، ص197.

[4] – م ن، ص ن.

[5] – يُنظَر م ن، ص ن.

والإيضاح الوقتي للمدلول عليه بالشعور، أي لمعناه الموضوعي" [1]، إنه تحليلٌ أبعد وأعمق من التحاليل العلمية التجريبية، بل وأوسع مادام يستهدف كشف الإمكانات الإدراكية الخصبة للشعور الحي فيما يتعلّق بفعل الإدراك القصدي ثم توضيح ذلك الإدراك القصدي. واختصاراً ينصب التحليل القصدي على القصدية في شقيّها: فعل الإدراك وموضوعه[2].

هذا ولا يتوقّف مسعى الفينومينولوجيا عند حدود الوصف السّاذج للموضوع القصدي، ولا عند عملية توضيحه، كما لا يختُصَر في ملاحظته وكشف خواصه وأجزائه، وإنمّا يتجاوز كلّ هذه الوظائف بالنّفاذ إلى أغوار الجوانب الأخرى المجهولة من الفكر بواسطة النظرة التأمّلية والكشف عن عمليات التأليف الشعوري وبنية الأنا " التي تجعلنا نفهم أيضًا كيف أنّ الشّعور بذاته وبحسب ثمة بنية قصدية معيّنة، يجعل من الضروري ذاكَ الموضوعَ الموجود أو الموصوفَ هكذا (يكون) مشعوراً به، وله هذا المعنى المعيّن في الشعور" [3]، والكفيل بتحقيق هذا الضرب من التحليل إنّما هو علم النفس الفينومينولوجي[4].

إنّ تشكّل المعاني داخل الشّعور القصدي مرهون بعمليات شعورية تُحدَس فيها المعطيات الأولية المكوِّنة لهذه المعاني من جهة، وبحدس " الماهيات الخالصة لكافة الحقائق البديهية كما تظهر في الشعور المتعالي، والتي سوف تؤسّس عليها بعد ذلك المعرفة اليقينية المطلقة" [5] من جهة ثانية. بحيث يستدعي بلوغُ ماهية الشيء وبناءُ المعرفة الصحيحة عليها، تطهيرَ ذلك الشّيء ممّا علق به من محمولات دخيلة، ومحوَ الصّفات العرضية غيرِ الثابتة الحاجبة لحقيقته، الخافية لماهيته الجوهرية، حينها يتمّ حدس ماهيته الخالصة بوصفها حقيقة أصلية له [6]. وباعتبار أنّ الحدس Intuition يحدث داخل نطاق الشّعور بالتقاء اتجاهي القصد فإنه (الحدس) مرتبطٌ بالطبيعة القصدية للشّعور، أين " يلتحم فعل الإدراك المتّجه من الشّعور الدّاخلي إلى العالم الخارجي، مع موضوع الإدراك المتّجه من العالم الخارجي إلى الشّعور الدّاخلي، ويتحقّق الحدس الصّحيح والإدراك السّليم في نقطة الالتقاء بين هذين الاتّجاهين. أمّا إذا انحرف اتّجاه

---

[1]– سماح رافع محمد: الفينومينولوجيا عند هوسرل، ص197، (نقلا عن إدموند هوسرل: تأملات ديكارتية، تحقيق تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت 1958، ص157).

[2] – يُنظَر م ن، ص ن.

[3]– م ن، ص198، (نقلا عن إدموند هوسرل: تأملات ديكارتية، تحقيق تيسير شيخ الأرض، ص159).

[4]– يُنظَر م ن، ص ن.

[5] – م ن، ص199.

[6] – يُنظَر م ن، ص ن.

فعل الإدراك عن الموضوع المقصود ذاته وانصبّ على أعراضٍ أخرى موجودة الموضوع لكنها ليست من جوهره، فإنّ الحدس لا يكون حينئذٍ صحيحاً، ولن تتحقّق البداهة اليقينية المنشودة، وإنّما تصبح البداهة كاذبةً في مثل هذه الحالة" [1]. كما استخلص هوسرل نوعين من الحدس ضمن إطار الشعور القصدي: حدس فردي جزئي تجريبي، هو عبارة عن خبرة حسّية مدركة وشعور مادي بموضوع جزئي، وظيفته تزويدُنا بالمعطيات الأساسية المدركة بواسطة الحواس، وحدس عقلي كلّي ماهوي وهو عبارة عن إدراك للشيء ذاته بوصفه ماهية عقلية خالصة كامنة في الشعور المتعالي [2]. حيث تتولّى عملية التّمثيل [●] تحويلَ المدركات الحدسية التجريبية إلى مدركات حدسية ماهوية، وأثناء هذا التحوّل تتمّ تنقية النّوع الأوّل للحدس ممّا شابهُ من صفات عرضية دخيلة. كما يتحوّل الحدس العقلي في مرحلة لاحقة (عند ارتباطه بالحقيقة اليقينية المدرَكة) إلى ما يسمّيه هوسرل "العيان الماهوي" Insight. هذا ويختلف "العيان"[☆] عن "الحدس" في كون الأول أعمّ وأشمل من الثاني لاشتماله على حكم ضمني متعلّق بيقين الحقيقة المدركة، في حين فإنّ الثّاني (الحدس) لا يعدو أن يكون سوى إدراك مباشر لحقيقة واضحة ومتميّزة بذاتها.

و للإحاطة بمفهوم "القصدية" لدى هوسرل نستعين بالرّسم الآتي:

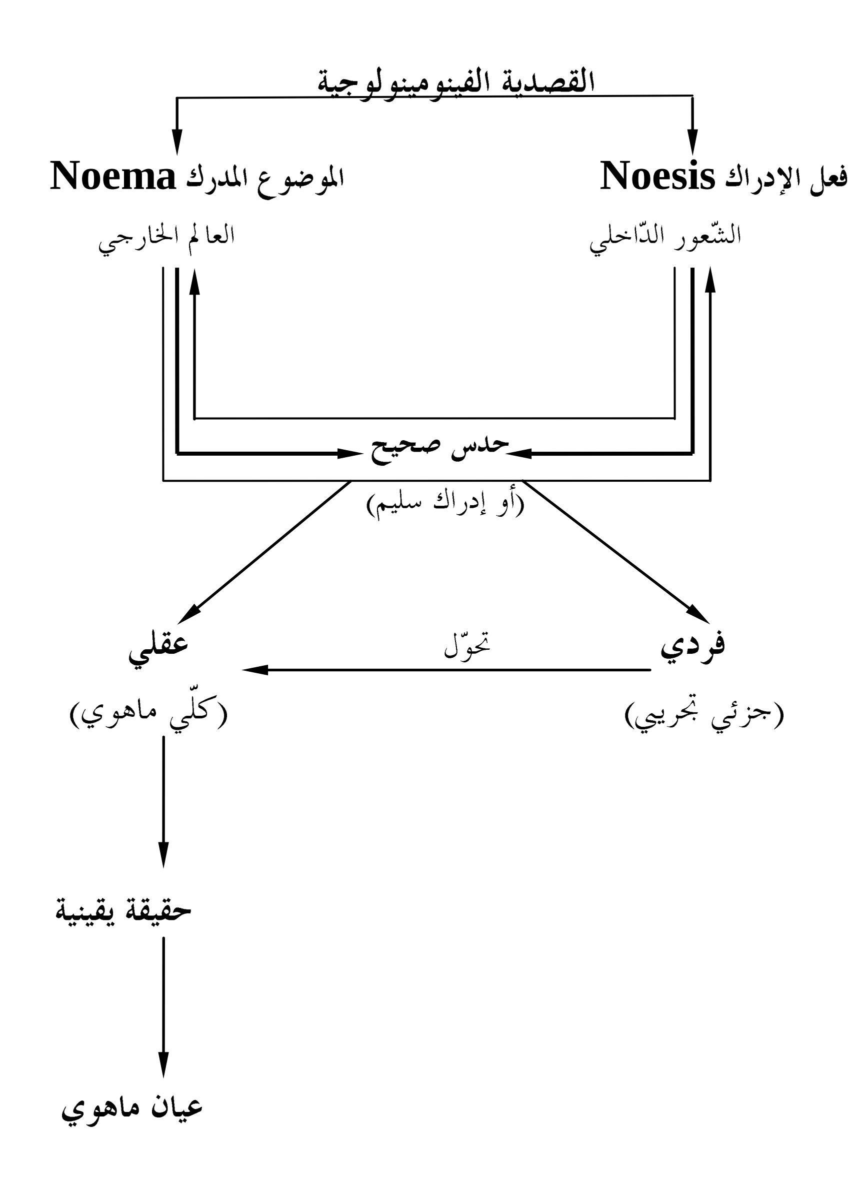
---

[1] – سماح رافع محمد: الفينومينولوجيا عند هوسرل ، ص199.

[2] – يُنظَر م ن، ص ن.

[●] – أي جعل الشيء المدرك مجرّد مثال عقلي أو فكرة خالصة تكون هي ماهيته الأصلية، أو بمعنى آخر تحوّل المدرك الحسّي إلى صورة ماهوية قابلة للإدراك بواسطة الحدس العقلي، كي تؤسّس عليها المعرفة اليقينية المطلقة.

[☆] – هو في المعجم: التبصّر أو نفاذ البصيرة.



وممّا لاحظناه في تعاطي هوسرل الفينومينولوجي مع فكرة القصدية:

– احتفاءَه بـــ"الذّات" مقارنة مع العالم الطبيعي، باعتبار أنّ الذّات الإنسانية– في الاعتقاد الفينومينولوجي– هي مصدر فعل القصد ومن ثم فهي مصدر اليقين، وبالتالي فهي مَكمَن الحقيقة الكليّة والعلم الصحيح واليقين المطلق، وهو ما لا يُستمَد مطلقاً من خارج الذات (العالم الطبيعي الخارجي)، وهي فكرة نقلها هوسرل عن القديس سانت أوغسطين.

– يبدي هوسرل عناية بالغة بدراسة فعل القصد ما دام – حسبه– يمثّل الحقيقة الأساسية في عملية الإدراك، في حين يدرس موضوع القصد من حيث كونُه تابعًا لهذا الفعل القصدي

الأصلي، الشيء الذي دفعه إلى أن ينظر إلى العلوم الوضعية التجريبية بعين (الازدراء)، أو على الأقل يعيب عليها أوّلا عجزَها عن حدس الماهيات الخالصة كما تظهر في الشعور القصدي، بحيث تبقى بعيدة عن إدراك الحقيقة الأصلية للشيء، والتي لا سبيل إليها إلاّ بحدس الماهيات هذا، وثانياً كونَها تقنية نظرية لا تُعنى بالوظائف القصدية، ممّا حدا به إلى وصفها بالسّذاجة. هذه الخصائص التي افتقدها هوسرل في العلوم الوضعية التجريبية إنّما وجدها في الفينومينولوجيا التي تمثّل لديه العلمَ الكلّيّ اليقيني المنشود أو علم العلوم، وهو ما يفسّر إصراره على هذا التوجّه الفلسفي.

المبحث الثاني :القصدية لدى فلاسفة التحليل

①-لدى فتغنشتاين :

ومن بين هؤلاء الفلاسفة فتغنشتاين (1889-1951) Ludwig wittgenstein الذي اهتمّ في فلسفته التحليلية بالمشكلات الفلسفية التي تنشأ حسبه من إساءة استخدام اللغة، ويرى أنّ تدقيق التعبير كفيل بحلّ هذه المشكلات، حيث يعزو التشويش الذي ينتابُ الذّهن إلى القصور الذي يصيب اللغة في أداء وظيفتها فتصبح معطَّلة أو غائبة [1]، ومن ثم فوظيفة الفلسفة لديه هي أن تكشف ما له معنى من الكلام ممّا ليس له معنى، بتمييز هذا عن ذاك. ومؤدى كلام فتغنشتاين أنّ سبيل اتقاء المشكلات الفلسفية إنما يكون بالعودة إلى اللغة العادية التي يراها معيارا يقاس عليه استخدام اللغة استخداما صائباً، وبمعنى آخر يرى أنّه كلّما اتجهت الفلسفة نحو اللغة اليومية(العادية) كلّمت نأت عــن إساءة الاستخدام واتجهت صـــوب الدّقة والتوضيح الذي " يتطلّب لغة مثالية مضبوطة – تستطيع دون أن تترك أية رواسب– أن تنتزع "الأقنعة" التي تَحجُبُ لغةَ الحياة اليومية للفكر" [2]، ومن ثم تجنُّب المشكلات، وبقدر ما تتجه نحو الميتافيزيقا بقدر ما تنأى عن الدّقة و بالتالي الوقوع في سوء الاستخدام.

وإدراك فتغنشتاين لأهمية "الاستخدام" أو الاستعمال قاده إلى إطلاق شعاره "لا تسل عن المعنى وسَل عن الاستعمال" وكان ذلك في إطار نظريته التي أسماها "نظرية الألعاب اللغوية"،

---

[1]– لودفيج فتغنشتاين: تحقيقات فلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق عبد الرزاق بنور، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2007، ص 150.

[2]– روديجر بوبنر: الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة دون تاريخ،ص108.

وفي هذا المضمار رأى أنّ معنى الكلمة كائن في استعمالها[1]، وبمعنى آخر فإنّ السّياق أو اللعبة اللغوية– مثلما يحلو له أن يسمّيها– هو الذي يعطي الكلمة معناها، معناها ذاك ليس قارًّا بل متغيّراً بتغيّر سياقها لذلك فإذا ما أردنا الوقوف على كيفية اشتغال الكلمة وجب علينا النظر إلى استعمالها، ومن ثمّ فعلاقة الكلمة بالسياق أشبه ما تكون بعلاقة البيدق بلعبة الشطرنج. وهنا ينتقل فتغنشتاين إلى طرح إشكالية القَصد[2]، فيتساءل إن كان إدراك القصد سابقاً للفعل، أم أنّ القواعد موجودة في فعل القصد ذاته؟، وهل يمكن التأكّد من الفعل المقصود؟ ثم ينتهي إلى التساؤل عن شكل التعالق القائم بين فعل القصد وموضوعه.

فالقصد في فلسفة التّحليل، –كما هو الحال لدى فتغنشتاين– مُدرَكٌ ذِهنيّ، وكونه مدركًا ذهنياً يُدخله في عدّة اعتبارات عبّر عنها فتغنشتاين بقوله "وإذا كان موجودًا في ذهني، فلعلّه ما يزال غير موجود عادة ضمن نظامٍ الكلمات المختلف نوعاً ما، إلاّ أننا نرسم هنا صورة مظللة للقصد، أو بعبارة أخرى لاستعمال هذه الكلمة، فالقصد يتجسّد في موقعه وفي العادات والأعراف الإنسانية "[3]، حيث لاحظ أنّ المتكلّم كثيراً ما يتوفّر لديه فعل القصد (قصد الكلام)، فيتوجّه قصدُه إلى الكلام دون أن يتكلّم بالضرورة [4]، ويضرب فتغنشتاين مثلاً لذلك بالرّاقص الذي يقصِدُ الرّقص، بتوجّه وعيه نحوه دون أن يرقص، ممّا يجعله فعلاً ذهنياً بما أنّ القصد هو تفكيرٌ في موضوع ما وتصوّرٌ له، أي توجّه للوعي نحو الموضوع، وهنا يقف فتغنشتاين عند ملاحظة غاية في الأهمية ألا وهي أنّ " قصدنا هو الذي يعطي معنىً للقضية"[5]، لذلك فإنّ القصدَ شيءٌ ذهنيٌ أو نفسي، شيء مجرّدٌ متعلّق بالوعي، وهي الفكرة التي أثارها عبد القاهر قديماً وألحّ عليها لمّا تطرّق إلى نشأة المعنى قائلاً: "معانٍ ينشئها الإنسان في نفسه، ويصرفها في فكره، ويناجي بها قلبه، ويُنظَر فيها عقله، وتوصف بأنها مقاصد وأغراض" [6]، حيث يكون الباحثان قد أدركا العلاقة القائمة بين المعنى وقصد المتكلّم، بحيث أنّ المعنى متى أُفرِغ من قصد المتكلّم، صار لا معنى. فكأني بقصد المتكلّم هو الذي يوجّه المعنى نحو الدلالة التي يدلّ عليها غرضُ المتكلم ويقتضيها قصدُه.

---

[1] – يُنظَر لودفيج فتغنشتاين: تحقيقات فلسفية، ص244.

[2] – يُنظَر م ن، ص ن.

[3] – يُنظَر م ن، ص 290.

[4] – يُنظَر م ن، ص ن.

[5] – م ن، ص298.

[6] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص384.

فالقصد توجّهٌ نحو المعنى، ذلك المعنى هو المقصود الذي نُوجّه قصدنا صوبَه، فإننا "عندما نقصد شيئًا ما فلا وجودَ لأيّ صورةٍ ميّتةٍ (من أي نوعٍ كان)، بل كأنّنا نتوجّه إلى شخص من الأشخاص، نحن نتوجّه نحو الشّيء المقصود" [1]. والمعنى يكون مقصوداً لذاتِه لا لشيء آخر فحين " يقصِد شخصٌ شيئًا ما، فإنه يقصده لنفسه [...] فإذا قصدتَ فكأنّك توجهتَ نحو شخصٍ ما" [2].

ويرى فتغنشتاين أنّ المتكلّم حين يتكلّم لا يفعل ذلك لمجرّد الكلام فحسب، وإنما يتجاوز الغاية الكلامية إلى الغاية القصدية [3]، بمعنى أنه يتكلّم ليقصد معنىً يريده بكلامه من خلال توجهه إلى مخاطبه، وهي إشارة إلى الوظيفتين الإفهامية والإبلاغية للكلام، إنها نفس الفكرة التي قال بها عبد القاهر لما صرّح أنّ " الناس إنما يكلّم بعضُهم بعضًا ليعرف السّامعُ غرضَ المتكلمِ ومقصودَه" [4]، وبناء عليه فإنّ المعنى يكون كامنا في الذّات المتكلِّمة ثم يخرج بواسطة القصد الذي يتوجّه به نحو مخاطب مفترض بواسطة نسق لفظي معيّن، حيث يشرح فتغنشتاين ذلك معقّباً على فعل التكلّم أو الكلام: " إني لا أقول ذلك فقط، بل أعني به شيئاً ما- إذا فكرنا في ما يحدث في داخلنا عندما نقصد به (ولا نقوله فقط)، يبدو لنا أنّه شيء ما يتصل بهذه الألفاظ، إذ لو لم تكن كذلك لكانت تدور في الفراغ- وكأنها تُمسِك بشيء في داخلنا" [5]. هذا الطّرح ليس ببعيد عن طرح الجاحظ الذي سبقت إشارتُه إلى طبيعة المعاني " القائمة في صدور العباد، المتصوّرة في أذهانهم، والمتخلّجة في نفوسهم، والمتصلة بخواطرهم والحادثة عن فكرهم، مستورة خفيّة، بعيدة وحشية، ومحجوبة مكنونة، وموجودة في معنى معدومة [...] وإنما يحُيِ تلك المعاني ذكرُهم لها، وإخبارُهم عنها، واستعمالهُم إيّاها" [6]. هكذا إذن ينشأ المعنى، وتلك هي المراحل التي يقطعها في رحلته نحو المُخاطب، فالمعاني القائمة في الذهن – بالنسبة إلى الجاحظ- لا تحيا إلا بالاستعمال، حيث تُخرَجُ من العدم إلى الوجود بواسطة الكلم الدّالة عليها، ولا تؤدي وظائفها إلاّ بانضمامها إلى النّسق أو السّياق الذي يمنحها الحياة، وهو ما يراه فتغنشتاين لماّ أكّد أنّ اللفظة المفردة بوصفها علامة لغوية تموت بوجودها بمعزلٍ عن سياقها،

---

[1] – لودفيج فتغنشتاين: تحقيقات فلسفية، ص 329.

[2] – م ن، ص ن.

[3] – يُنظَر م ن، ص ن.

[4] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص385.

[5] – لودفيج فتغنشتاين: م س، ص339- 340 .

[6] – الجاحظ: البيان والتبيين، ص81.

والذي يحييها إنما هو الاستعمال [1]، ومن ضمن الأسئلة التي حاول الإجابة عنها، مسألة كيفية "اشتغال القصد"، أي كيف يتوصّل الإنسان إلى قصدِ معنىً معيّنٍ بواسطة الألفاظ، فيَستنتِج أنّه يكون للعبارة معنى متى قصَد بها المتكلّم شيئاً، أي موضوعاً مخصوصاً بالقصد، ويخلص إلـــــى أنّ " القضية التي لها معنى ليست هي تلك التي يمكن أن نقولها فحسب، بل تلك التي يمكن أن نفكّر فيها"[2]، حيث تحيل قابلية المعنى للتفكير على جانب الوعي باعتباره صورةً أوليّة للمعنى قبل عملية إخراجه.

هذا وقد يصطدم تأويل المخاطب بقصد المتكلم فلا يكون هناك ثمة توافق بينهما، إلى درجة قد يفشل معها التأويل الآخذ بظاهر العبارة، ومن الأمثلة التي ضربها فتغنشتاين جملة: "أنوي الرّحيل"، حيث قد ينطق بها المتكلّم دون أن يقصد بها ما قد يفهمه المُخاطَب من ظاهرها، كأن يكون غرضه التهكّم مثلا من تعبير شخص ما، وهذا ما أشار إليه عبد القاهر لماّ تبيّن له خطأ المشتغلين بالتفسير في تأويل المعاني المجازية الاستعارية بالأخذ بظاهرها والنظر إليها بعين "الحقيقة"، فيؤدي بهم ذلك إلى إفساد المعـــنى وإبطال الغرض الذي أراده المتكلّم من كلامه، حيث يقول معلّقًا على تفسيرهم لقوله تعالـــى: ﴿ إنّ في ذلك لذكـــرى لمنْ كان له قلبٌ﴾[3]، " أي لمن كان أعملَ قلبَه فيما خُلِقَ القلبُ له من التدبّر والتفكّر والنّظر فيما ينبغي أن ينظر فيه. فهذا على أن يجعلَ الذي لا يعي ولا يسمعُ ولا ينظرُ ولا يتفكّرُ، كأنّه قد عدِم القلبَ من حيثُ عدِمِ الانتفاعَ به، وفاتَه الذي هو فائدةُ القلبِ والمطلوبُ منه [...] أمّا تفسير من يفسّره على أنه بمعنى من كان له عقل، فإنه يصحّ على أن يكون قد أراد الدلالةَ على الغرض على الجملة. فأمّا أن يُؤخَذَ به على هذا الظاهر حتّى كأنّ القلبَ اسمٌ للعقل كما يتوهّمه أهل الحشوِ ومن لا يعرف مخارج الكلام، فمحال باطل لأنّه يؤدّي إلى إبطال الغرض من الآية، وإلى تحريف الكلام عـــن صورته، وإزالة المعنى عن جهته. وذاك أنّ المُـــرادَ به الحثُّ على النّـــظر، والتقريع عن تركه، وذمّ من بَخِل به ويغفل عنه [...] ومن عادة قومٍ ممّن يتعاطى التفسير بغير علمٍ أنْ يتوهّموا أبداً في الألفاظ الموضوعة على المجازِ والتمثيل أنّها على

---

[1] – يُنظَر لودفيج فتغنشتاين: تحقيقات فلسفية، ص322.

[2] – م ن، ص341.

[3] – سورة ق، الآية 27.

ظواهرها، فيفسِدوا المعنى بذلك، ويُبطِلوا الغرضَ، ويمنعوا أنفسَهم والسّامعَ منهم العلمَ بموضِع البلاغة وبمكان الشّرف"[1].

ولأجل ذلك يرى فتغنشتاين أنّ القصد "الذّهني" [2] – مثلما يسّميه– هو الذي يمنح القضية حياتها، لذلك قد يحدث أحياناً عدم توافقٍ بين القصد الذّهني وقصد الكلام، ومن ثم كان اعتبار فتغنشتاين القصدَ عملاً ذهنيًا بحتًا "وهو أهمّ شيء في الاستعمال اللغوي" [3] والنتيجة أنّ الكلام يرتكز على القصد ومنه يستمدّ وجوده، والقصد بدوره يرتكز على الذّهن وينطوي عليه بتوجهه نحو الموضوع المقصود. هذا ويشير فتغنشتاين إلى وظائف اللغة، الإفهامية والتعبيرية والتأثيرية، فليست اللغة وسيلة للإفهام فحسب، بل هي أيضًا وسيلة للتعبير عن المقاصد، بما أنّنا " لا نستطيع دون لغة أن يفهم الواحد منّا الآخر، بل لا يمكننا دون لغة أن نؤثّر في الناس بهذه الطريقة أو تلك [...] إنّ الغرض من اللغة هو التعبير عن الأفكار"[4].

② -لدى أوستين

قبل أن نخوض في هذا المبحث، لابد من الإشارة إلى أنّ محاولتنا هاهنا الوقوف على نشأة التداولية ليست بهدف التأريخ لها، وإنما بغاية الإحاطة بالأسس التي قام عليها هذا التيار اللّساني والأهداف التي يصبو إليها، خاصة ما يتعلّق بأطروحة "القصد" أو "القصدية"، التي ستتجذّر لاحقا – مثلما سوف نرى – مع سيرل بعدما تبلورت على يد فلاسفة الفينومينولوجيا وعلى رأسهم هوسرل. إذن فالذي دعانا إلى ولوج هذا الموضوع ليس سوى محاولة تقفّي المنافذ التي اخترقت عبرها أطروحةُ القصدية الفلسفةَ التحليلية، ومن ثم تتبّع الأشواط التي قطعتها هذه الأطروحة في رحلة تشكّلها وبالتالي إدراك كيفية تعامل التداوليين وتعاطيهم معها، إذ ثمة تقارب فكري وتقاطع موضوعاتي بين الفينومينولوجيا كتيار فلسفي وفلسفة التحليل من جهة، وبينهما وبين التداولية من جهة ثانية.

ويُرجع التداوليّون أو المشتغلون بحقل التداولية، نشأة التيار اللّساني المعروف بالتداولية والذي نشأ في حُضن الفلسفة التحليلية إلى عام 1955، وسبب تأريخهم لها بهذا العام عائد إلى

---

[1] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 234–235 .

[2] – يُنظَر لودفيج فتغنشتاين: تحقيقات فلسفية، ص365.

[3] – عبد القاهر الجرجاني: م س، ص385.

[4] – لودفيج فتغنشتاين: م س، ص 338.

تزامنه مع إلقاء "جون أوستين" رائد الفلسفة التحليلية آنذاك لـ"محاضرات وليام جيمس"، حيث كان هدفه التأسيس لـ" فلسفة اللغة " كتخصّص فلسفي جديد، أي أنه لم يكن يسعى إلى إنشاء فرع جديد للّسانيات، وشكّلت فكرته القائلة بأنّ " اللغة تهدف إلى وصف الواقع " إحدى الأساسات التي قامت عليها الفلسفة التحليلية الأنجلوسكسونية.

ووظيفة وصف الواقع التي أسندها أوستين للغة، خلفيتُها أنّ الجُمل الخبرية (لا الإنشائية) تحمل ميزة الصّدق والكذب، بمعنى أنها إمّا صادقة إذا كان ما تصفه قد تحقّق بالفعل في الواقع، وإمّا كاذبة إذا كانت بخلاف ذلك، حيث أطلق على فرضية الطابع الوصفي الذي يميّز هذه الجمل مصطلح " الإيهام الوصفي"، ومن أهمّ ما استنتجه بعد تفحّصه للجمل الخبرية، أنّ كثيراً من هذه الجُمل رغم (خَبَرِيَتِها) "لا تملك الإيهام الوصفي"، ومن ثمّ لا يمكن الحكم عليها بمعيار الصّدق أو الكذب بما أنها لا تقول شيئًا عن الواقع بقدر ما تغيّره أو تسعى إلى تغييره، " فقائل " آمرُك بالصّمت" يسعى إلى فرض الصّمت على مخاطَبه، يُحتمَل أنه يسعى إلى الانتقال من حالة الضّجيج في الكون إلى حالة السّكون فيه. وقائل " أعمّدك باسم الأب والابن والرّوح القُدس" يَنقل الفرد الذي يتوجّه إليه بالخطاب من حالة عدم التديّن بالنّصرانية إلى حالة التنصّر. وقائل " أعدك بأن آتي غدًا " يخلق التزامًا وضربًا من العقد الأخلاقي بينه وبين مخاطَبه، وهو عقد غير موجودٍ قَبلاً " [1]. وعلى هذا الأساس يميز أوستين في اللغة ضربين متباينَين من الجمل: جُمل وصفية ميزتها وصف الكون مع إمكانية الحكم عليها بالصدق أو الكذب، وجمل إنشائية ميزتها " أنها تُسند إلى ضمير المتكلّم في زمن الحال، وتتضمّن فعلا من قبيل: أمرَ، ووعدَ، وأقسمَ، وعمّدَ، ويفيد معناه على وجه الدّقة إنجاز عملٍ" [2]. وتجدُر الملاحظة أنّ الحكم على الجمل الإنشائية لا يستحيل، وإنّما فقط لا يصلُح بمعيار الصّدق أو الكذب، بل

---

[1]- آن روبول وجاك موشلار: التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ترجمة سيف الدين دغفوس وآخرين، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت 2003، ص30.

[2]– م ن، ص31.

الأنسب الحكم عليها بمعيار آخر هو معيار " النجاح/التوفيق أو الإخفاق " ☆،
كحكمنا بالإخفاق على أمر الأب لابنه مثلا بإطفاء التلفاز، بعد ردّ الابن على
أبيه بجملة " لا أشعر بالنّعاس" والتي توحـــي برفضه الامتثال للأمر، أو
كحكمنا بالنجاح على نفس الجملة في حالة ما لو أنّ الابن استجاب لأمر أبيه.
وعليه فإنّ الأب من خلال جملته: "أطفئ التلفاز!" لم يقل شيئًا صادقًا أو
كاذبًا[1].

لكن بعد مراجعة أوستين لاحقاً للجمل الإنشائية – من خلال مقابلتها بالجمل الوصفية– لاحظ أن خاصية الإسناد إلى ضمير المتكلّم في زمن الحال وكذا خاصية تضمّن فعل إنشائي – والتي كان قد لاحظها سابقًا في الجمل الإنشائية– لا تتوفّر عليهما بعض الجمل رغم (إنشائيتها) على شاكلة جملة "رُفعتِ الجلسة" فدفعه استدراكه هذا إلى التراجع عن التقسيم السابق، وإقرار تمييز جديد فحواه أنّ " كل جملة تامّة مستعملة تقابل إنجاز عمل لغويّ واحد على الأقل، ويميّز بين ثلاثة أنواع من الأعمال اللغوية: العمل الأول هو العمل القولي، وهو العمل الذي يتحقّق ما إن نتلفظ بشيء ما، أمّا الثاني فهو العمل المتضمَّن في القول، وهو العمل الذي يتحقّق بقولنا شيئًا ما، وأمّا الثالث فهو عملُ التأثير بالقول وهو العمل الذي يتحقّق نتيجة قولنا شيئًا ما" [2]. فإذا كان الأب – في المثال السّابق– قد أجز عملين لغويين من خلال تلفّظه بجملة "أطفِئ التّلفاز!": عملَ القولِ (بنُطقِهِ للجملة) و عملَ الأمر (بأمره لابنه)؛ فإنّ الابن بالمقابل – وهــو يجيب أباه بجملة "لا أشعر بالنّعاس"– ينجز ثلاثة أعمال لغوية دفعة واحدة: العمل القولي (بنطقه لجملة "لا أشعر بالنّعاس")، والعمل المتضمّن فـــي القول✪ (إخباره أو إثباته بعدم الرّغبة فـــي النّوم)، كما ينجز

☆ – هذا المعيار الفاصل بين الخبر والإنشاء وإن تطابق في أول أمره مع معيار بعض المفكرين العرب الذين قالوا به، نجده مختلفاً عند البعض الآخر من مفكرينا القدامى، حيث عدّد مسعود صحراوي في كتابه "التداولية عند العلماء العرب"، خمسة معايير أخرى غير "الصّدق والكذب" معتمدة في التّراث الفكري العربي، وهي: معيار مطابقة النّسبة الخارجية، معيار إيجاد النّسبة الخارجية، معيار "القصد" بوصفه قرينة أساسية، معيار عدد النّسب، معيار "تبعية النّسبة الخارجية للنّسبة الكلامية، أو العكس".

[1]– - آن روبول وجاك موشلار: التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ص31.

[2]– م ن، ص31-32.

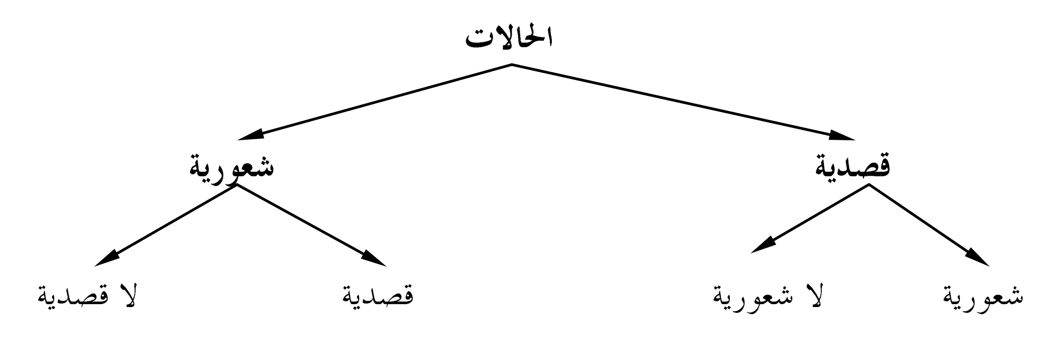
✪ – وهو المفهوم الذي أصبح مرادفًا لمفهوم "الإنشائي" الذي أخذ به التداوليون اللاّحِقون لأوستين.

عمل التأثير بالقول (بسعيه إلى إقناع أبيه بعدم إجباره على النوم)[1].

③- لدى سيرل:

على غرار فتغنشتاين وأوستين وغيرهما من فلاسفة التّحليل، اهتم جون سيرل (1932-....)John Searle هو الآخر بمقولة "القصدية"، التي تربّعت على مساحات هامة من بحوثه، والتي استمدّها من "أوستين"، باعتباره أحد أشهر أتباعه ومُريديه، حيث تناول نظريته وسعى إلى تطويرها بما يتلاءم و توجّهاته الفلسفية. وتبعًا لذلك انصبّ اهتمامه على مقولة "القصدية" مثلما سبقت الإشارة والتي يعتبرها "سمةَ العقل التي تُوجَّهُ بها الحالات العقلية أو تتعلّق بها حالات عقلية أو تشير إليها، أو تهدف نحوها في العالم"[2].

واستنادًا إلى معيار القصدية هذا أكّد سيرل على فكرتين في غاية الأهمية، هما أنّ الحالات القصدية ليست شعورية في عمومها، كما أنّ الحالات الشعورية بدورها ليست كلّها قصدية[3]، فقد تشعر الذّات بالقلق أو الابتهاج دون أن تمتلك جواباً لذلك القلق أو الابتهاج، فغياب الموضوع الذي يتوجه إليه الشّعور يجعل من هذه الحالة شكلا لا قصدياً من الشعور، ومن الأشكال القصدية اللاّ مقصودة الاعتقاداتُ والرّغباتُ والآمال والمخاوف التي تنتاب الذّات في حالات النّوم مثلا. كما أنّ اعتقاد الذّات لا شعورياً (في حالة النوم مثلا) أنّ سيغموند فرويد هو رائد التّحليل النفسي على سبيل المثال يجعلُ هذا الاعتقاد متوفّرًا على القصدية إلاّ أنها تبقى قصدية لا شعورية. ويستلزم هذا التمييز تفرّع الحالات القصدية إلى شعورية وأخرى لاشعورية من جهة، ومن جهة ثانية تفرّع الحالات الشعورية إلى حالات قصدية وأخرى لا قصدية مثلما يبيّنه الرّسم التالي:



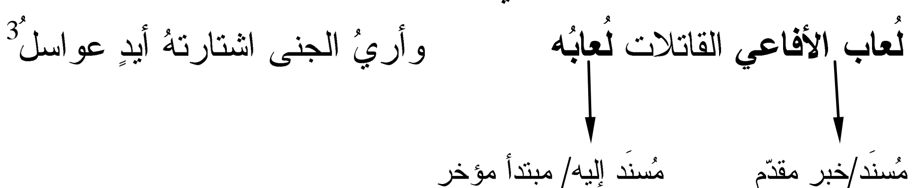
---

[1]– ينظر آن روبول وجاك موشلار: التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ص32.

[2]– جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، ص102.

[3]– م ن، ص ن.

ويؤكّد تمييز سيرل هذا، على مدى الارتباط القائم بين القصد والشّعور اللّذين من خلال تشريحه لكل منهما ذهب إلى القول باستحالة فهمنا للقصدية بمعزل عن فهمنا للشّعور [1]. هذا ويريد سيرل بالقصدية تلك العلاقة التي تربط الذّات بالعالم، وعلى وجه الاختصار، عمـــــومَ " الأشكال المختلفة التي يمكن أن يتوجّه بها العقل أو يتعلّق نحو الأشياء أو الحالات الفعلية في العالم [...] القصدية بمعنى التوجّه، يجب دائماً أن تكون مرتبطة بالقصد، بمعنى النيّة" [2]، ويدخل ضمن ذلك مختلف الحالات الشّعورية بما فيها الاعتقادات والرّغبات والمقاصد والإدراكات، بل وحتى أنواع الحبّ والمكاره والمخاوف والآمال، حيث سبق وأن رأينا كيف يعوّل عبد القاهر على إدراك غرض المتكلّم وقصده لتمييز المسند والمسند إليه من حيث كونُهما وظيفيتين نحويتين، وذلك من خلال تحليله للشاهد الشعري:



ويرى في الجهل بغرض المتكلّم أو إغفاله ضررًا بالمعنى، و موطن الفساد فيه ما يترتّبُ عنه من تحريفٍ لقصده وإخلالٍ بإرادته " وهو أنّه يتصوّر أنْ يعمدَ عامدٌ إلى نظم كلامٍ بعينه فيزيله عن الصورة التي أرادها النّاظم له، ويفسدُها عليه من غير أن يحوّلَ منه لفظاً عن موضعه، أو يبدِلَه بغيره، أو يغيّر شيئاً من ظاهر أمره على حال. مثال ذلك أنّك إنْ قدّرتَ [...] أنّ لعابَ الأفاعي مبتدأٌ ولعابهُ خبرٌ كما يوهمُه الظاهر، أفسدْتَ عليه كلامه وأبطلتَ الصورةَ التي أرادها فيه؛ وذلك أنّ الغرض أن يشبّه مِدادَ قلمه بلعاب الأفاعي على معنى أنّه إذا كتب في إقامةِ السياسات، وكذلك الغرضُ أن يشبه مِدادَه بأري الجنى على معنى أنّه إذا كتب في العطايا والصّلات أوصل به إلى النّفوس ما تحلو مذاقتُه عندها، وأدخل السّرورَ واللّذة عليها. وهذا المعنى إنّما يكون إذا كان لُعابُهُ مبتداً ولعابُ الأفاعي خبراً. فأمّا تقديرُه أن يكون لعابُ الأفاعي مبتدأ ولعابُه خبراً فيبطِل ذلك، ويمنع منه البتّةَ، ويخرج بالكلام إلى ما لا يجوزُ أن يكونَ مُرادًا في مثل غرض أبي تمام، وهو أن يكون أراد أن يشبّه لعابَ الأفاعي بالمِداد، ويشبّه كذلك الأريَ به"[4]. ومن الشواهد التي اعتمد عليها كذلك بيت أبي تمّام:

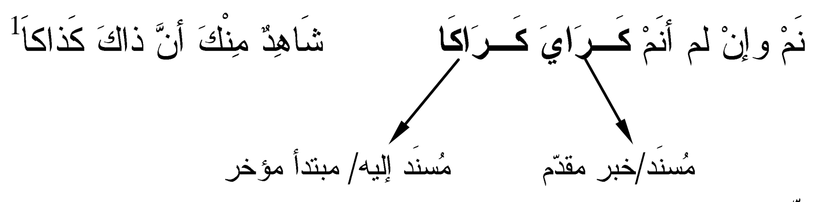
---

[1] – جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، ص103.

[2] – م ن، ص128–129.

[3] – البيت لأبي تمام نقلا عن عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص280.

[4] – م ن، ص ن.



حيث قصد الشّاعر هنا إلى تقديم الخبر وتأخير المبتدأ، وهو قصد قد لا يبلغه السّامع إن هو أساء التقدير، وهو ما قصد إليه الفرزدق في بيته:

بَــــنُونَا بَــــنُو أبنائنا وبناتُنا بَنُوهُنَّ أبناءُ الرّجالِ الأباعدِ[2]

مُسنَد/خبر مقدّم مُسنَد إليه/ مبتدأ مؤخر

هذا وشكّلت العلاقة بين الشّعور والقصدية سؤالا عريضًا تولىّ سيرل عِبءَ الإجابة عليه، حيث رأى أنّ التّداخل القائم بينهما لا يعدّ أمرًا عرضيًا باعتبار أنّ الحالات القصدية ليست جميعًا شعورية وكذلك الحالات الشّعورية ليست كلّها قصدية. وعليه" لا يمكن أن تُفهم الحالات الدّماغية التي ليست بشعورية بوصفها حالات عقلية أو ذهنية إلاّ بقدر ما نفهمها بوصفها قادرة من حيث المبدأ على التسبّب بحالات شعورية"[3]، حيث يتناول شرح هذه العلاقة بإسهاب، والذي يستفاد من شروحه وأمثلته، أن القصدية متعلّقة بالفكر أو التّفكير الذي يحيل على الوعي الذي قال به من قبل فتغنشتاين وكذلك هوسرل، ومن الأمثلة التي استند إليها في إيضاح علاقة الشّعور بالقصدية، أنّ اعتقاد الذّات بأنّ "بيل كلنتون" هو رئيس الولايات المتّحدة يمكن أن يكون شعورياً كما يمكن أن لا يكون شعورياً [4]. ويرى في هذا المثال أنّ اعتقاد الذّات هذا المعتَقدَ في حالة النّوم العميق مثلا يجعل الواقعة لا تتطابق مع ذلك الادّعاء بسبب غياب الوعي أو الشعور، ولذلك فالوقائع الموجودة فعليا هي تلك التي تنطوي على الحالات الدّماغية للذّات و"هي وحدها يمكن وصفها بألفاظ بيولوجية عصبية خالصة"[5]، فتعطيل الوعي أو الشّعور بحسب تعبير سيرل – كالذي يحدث في حالات النّوم العميق– هو تعطيلٌ للقصد أو إفراغٌ للفعل من القصد، وخروج فعل الكلام عنه أو فراغُه منه يؤدّي إلى إبطال الدّلالة على غرض المتكلّم وانتفاء الإفادة وهو أمـــر عبّر عنه عبد القاهر بقوله أنّه متـــى " امتنعَ أن يكونَ لك قصدٌ إلـــى شيءٍ مُظهَرٍ أو

---

[1] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص281.

[2] – م ن، ص ن.

[3] – جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، ص129.

[4] – يُنظَر م ن، ص ن.

[5] – م ن، ص 130.

مُقدَّرٍ مُضمَرٍ[...] كان لفظك به إذا أنت لـــم ترد ذلك وصوتٌ تصوِّته ســـواء " [1]، وهذه إشارة صريحة إلـــى أنّ غيابَ القصد فـــي الكلام أو إبطالَه هو إخــراجٌ للكلام من زمرة الكلام إلـــى زمرة الصّوت أو القـــول بحسب تعبير ابن جنّـــي، وبناء عليه اعتُبِر كلُّ كلامٍ قولا وليس كلُّ قـــولٍ كلاما. ويصرّ سيرل علـــى فكرة أنّ " الحالة العقلية اللاّشعورية، حتـــى حين تكون لاشعورية، هـــي شيء من النّوع الذي يمكـــن أن يصير شعـــوريًا" [2]، وعلـــى هذا الأساس يرى ضـــرورة التّمييز بين الحالات الشعورية للدّماغ ●، و الحالات العقلية اللاّشعورية التـــي تدرك فـــي الدّماغ☆، حيث مكّنه هذا التّمييز من الإقرار أنّ بعض الحالات اللاّشعورية للدّماغ قادرةٌ على التسبّب بظواهر عقلية شعورية.

فحالاتنا العقلية اللاّشعورية أشبه ما تكون بالبيانات (النّصوص، والصّور) المخزّنة في القرص الصّلب للحاسوب حين يكون الحاسوب منطفئًا، فحتى وإن لم تظهر هذه البيانات على الشّاشة فإنّ ذلك لا يعني أبدًا أنّها معدومة، و إقرارنا بأنها ليست معدومة (موجودة) لا يعني بتاتًا أنّها موجودة على هيئتها الأولى(نصوص وصور)، بحيث لو فتحنا القرص الصّلب واجتهدنا في البحث عنها باستعمال العدسة المكبّرة ما عثرنا لها على أثر، ورغم ذلك تبقى قائمة لكن بشكل آخر✪وتعود إلى صورتها الأولى بمجرّد تشغيل الحاسوب، بحيث تبقى محفوظةً (ما لم نتعمّد حذفَها) حتى في حالة تعطل الحاسوب أو إصابته بعطب من الأعطاب، بينما لو قمنا بحفظ هذه المادة في حافظة أضابير لاخْتلفَ الأمرُ لأنها تُحفَظ كما هي ولا يتغيّر شكلها. ومن ثم فإنّ " لهذه الحالات العقلية شكلٌ شعوري غير عقلي مختلف تمامًا لكنها تبقى حالات عقلية لا شعورية قادرة على التصرّف سببيًا بطرق مماثلة للحالات العقلية الشّعورية" [3] ويخلص سيرل إلى نتيجة مفادها أنّ الحالة العقلية الشعورية حتى تصبح حالةً عقلية نقيّة يجب أن تكون شيئًا مفكَرًا فيه شعورياً[4] وإلا كانت عملية دماغية غير شعورية.

---

[1] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص383.

[2] – جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، ص 130.

● – كإفراز النواقل العصبية للأدرينالين في صدع الشّباك العصبي على مستوى الدّماغ.

☆ – كاعتقاد الذّات وهي في حالة النوم العميق برئاسة كلنتون للولايات المتّحدة.

✪ – على شكل آثار مغناطيسية

[3] – جون سيرل: م س، ص131.

[4] – يُنظَر م ن، ص133.

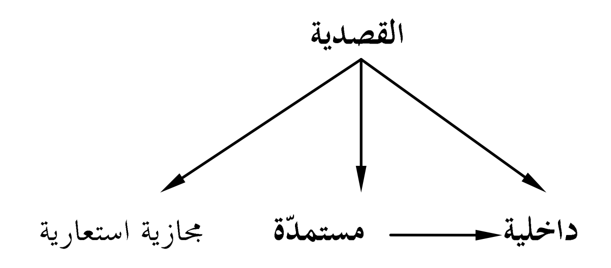
فمثلما هناك قصدية للغة، توجد أيضًا قصدية للعقل، بحيث تعتمد الأولى على الثانية، وفضلاً عن هذا تتفرّع القصدية "السّيرلية" – إذا صحّ التّعبير– إلى ثلاثة ضروب رئيسة: داخلية، ومُستمَدّة ومجازية استعارية، حيث يشكّل النّوعان الأوّلان (الدّاخلية والمستمّدة) القصدية الأصِيلة لدى سيرل باعتبار أنّ الثّالث لا يعدّ نوعاً لهذه القصدية بحكم استعاريته [1]. لكن ما السّبيل إلى التمييز بين القصدية الدّاخلية والقصدية المستمدّة؟ يرى سيرل أنه لا مناص لنا في ذلك إلا بتمييز سمات كل نوعٍ منهما فالأولى تتّسم بعدم قابلية الملاحظة[2] (التّجريد) كالجوع مثلا وكذلك القوة والكتلة والجاذبية، بينما تتّسم الثانية بقابلية الملاحظة، كوجود السّكين أو الكرسي أو حتى جملة لغوية. ولمزيدٍ من التوضيح يقترح علينا سيرل ثلاثة أمثلة:

– أنا جائع جدًا الآن.

– في الفرنسية" J'ai grand faim en ce moment" تعني أنا جائع جدًا الآن.

– النباتات في حديقتي جائعة للمغذّيات.

فرغم إحالة الجمل الثلاث على الظّاهرة القصدية للجوع إلا أنّها مختلفة من حيث انتسابُها، حيث تَنسِب الجملة الأولى قصديةً داخلية للذّات المتكلّمة (لي أنا) فامتلاكي للحالة المنسوبة لي قائم بغض النظر عمّا يعتقده أي شخص آخر عنها، كما تنسب الجملة الثانية قصدية لكنها ليست داخلية كسابقتها، بل مُستمَدّة من القصدية الدّاخلية للناطقين بالفرنسية فحسب، وعليه فإنّ كل معنى لغوي مُستمَدّ قصدياً، بينما لا تنسب الجملة الثالثة أية قصدية مطلقًا، باعتبار أنّني أنسب (استعاريًا) قصدية الجوع للنباتات التي تذوي لفقرها للمواد العضوية[3].



[1] – يُنظَر جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، 141

[2] – يُنظَر م ن، ص ن.

[3] – يُنظَر م ن، ص140– 141

فبين النّوعين الأوّلين من القصدية ثمة علاقة وطيدة باعتبار القصدية "المستمدّة" اسمًا على مسمّى، بمعنى أنّها مستمدّة من القصدية الدّاخلية، لكن برغم هذه العلاقة تتميّز القصدية الداخلية باستقلاليتها عن الذّات الملاحظة، في حين تتميّز القصدية الخارجية باعتمادها على الذّات الملاحِظة التي تقرّرها، فإحساسي بالجوع أو العطش قائمٌ بصرف النّظر عمّا تعتقده أيّ ذات خارجية. وإذا كان الشّعور والقصدية خاصيتين عقليتين، فمعنى ذلك أنهما مستقلّان عن كلّ ذّات ملاحِظة، فسِمةُ كوني عطشانًا لا ترتكز في وجودها على ما تظنّه أو تقرّره أيّ ذاتٍ أخرى ملاحِظة، فهي على عكس الجمل التي نستعملها في اللغة بحيث يشترك في اعتقاد محتواها الذّات المتكلّمة والذّوات الخارجية المستقبلة لهذه الجمل [1]. و يطلق سيرل على العطش والجوع مثلا مصطلح القصدية البيولوجية الطبيعية، حيث تمثل أشكال الرّغبة (الجوع، العطش...) –حسبه– أكثر الأشكال البيولوجية بَداءةً للقصدية. والذي يجعل من الرّغبتين السّالفتين قصديتين، كون الجوع رغبةً في الأكل، والعطش رغبةً في الشُّرب[2].

وملّخص القصدية لدى سيرل أنها "ببساطة تلك السّمة للحالات العقلية التي تتوّجه أو تتعلّق بموضوعات وحالات فعلية خارج ذاتها "[3]، وبخصوص علاقة الحالة القصدية بموضوعها، تتّجه الحالة القصدية صوب موضوعها، فتصيبه أو تُخطئه إذا أسيء توجيهها، كما قد تفشل كذلك إذا لم تتوفّر على موضوع[4]، وكمثال عن الحالة الأولى قد يتوهّم "مفتّش الشّرطة" الذي يلاحق أحد الجُناة مثلا أنّ ذلك القادم في الظّلام ليس سوى الجاني الذي يتربّص بضحيته بعد تهديداته لها، لكنّه في الحقيقة ليس سوى مجرّد حارس ليلي يقوم بأداء عمله، وبالنّسبة للحالة الثانية قد يعتقد شخص ما وجود أشباح ببيت ما وإن لم تكن موجودةً أصلا. فالقصدية بذلك أشبه بالسّهم – بحسب تعبير سيرل– الذي يُطلق باتجاه هدف معيّن، يصيبه أو يخطئه، بل ويمكن إطلاقه دون أن يوجّه إلى هدف بعينه. وسعيًا لفهم الحالات القصدية يرى سيرل ضرورة التمييز بين محتوى الحالة ونمطها، فمحتوى الحالات القصدية واحد وهو "الإمطار" عندما نرجو المطر، أو نخاف أن تمطِر، أو نعتقد أنها ستُمطر، لكنّ هذا المحتوى الذي يجمع بين الحالات الثلاث معروض في أنماط قصدية متباينة[5]. فرغم تعدّد الحالات القصدية وتنوّعها، فالذي يجمع بينها إنمّا هو امتلاكها

---

[1]– يُنظَر جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، ص143.

[2]– يُنظَر م ن، ص ن.

[3]– م ن، ص149.

[4] – يُنظَر م ن، ص ن.

[5] – يُنظَر م ن، ص150.

لـــ"شروط الإشباع" الذي يعتبر خاصية عامة بالنّسبة للحالات القصدية ذات المحتوى الخبري. فمصطلح "شروط الإشباع" هذا يشمل لدى سيرل "شروط الحقيقة" بالنسبة للاعتقادات، و"شروط التحقيق" بالنسبة للرّغبات، و"شروط التنفيذ" بالنسبة للمقاصد[1].

ومن باب التلخيص – لجهوده وإسهاماته في تثبيت أفكار أوستين وصقلها – اشتغل سيرل على تطوير مفهوم "المقاصد" و "المواضعات" كأحد أبرز الأبعاد التداولية الأوستينية، فبعد أن خامره الشكّ في وجود "أعمال تأثير بالقول"، بالإضافة إلى عدم احتفائه بـــ"الأعمال القولية"، لم يبقَ لـــِ سيرل من مأثورات أوستين سوى "الأعمال المتضمّنة في القول" التي آثر الاهتمام بها. وتتلخّص الإضافة الجديدة التي أدخلها على نظرية أفعال الكلام، أوّلاً في تمييزه داخل الجملة ذاتها بين ما يتعلّق بالعمل المتضمّن في القول والذي يصطلح عليه بـــِ "**القوة المتضمّنة في القول**"، وما يتعلّق بمضمون العمل والذي يصطلح عليه بمصطلح "**المحتوى القضوي**". فجملة "أعِدُك بأن أحضُرَ غدًا" مثلا، تتكوّن من الفعل " أعِدُك" ويمثّل "القوّة المتضمّنة في القول"، و المضمون "أحضر غدًا" ويمثّل "المحتوى القضوي". وبذلك يكون سيرل قد تفطّن إلى نشوء "قصدٍ" باعتبار أنّ قائل الجملة السّالفة – من خلال تلفظه بـــ"أعدك بأن أحضُرَ غدًا"– يقصد في المقام الأول "وعد" مخاطَبِه بالحضور غدًا، ويحقّق مقصده هذا بفضل قواعد لسانية تواضعية بينهما تحدّد دلالة جملته[2]، ويقصد في المقام الثاني "إبلاغ" مخاطَبه بقصده الوعد بالحضور غدًا، والنتيجة نشأة مقصدين أو غرضين للقائل: مقصد الوعد بالحضور غدًا، ومقصد " إبلاغ هذا المقصد من خلال إنتاج جملة "أعدك بالحضور غدًا" بموجب القواعد التواضعية المتحكّمة في تأويل هذه الجملة في اللّغة المشتركة"[3].

ويتلخّص الشّطر الثاني من إسهامات سيرل في تطوير نظرية أفعال الكلام في ضبطه للشّروط (القواعد) التي يجب توفّرها لإنجاح العمل المتضمّن في القول، حيث ميّز فيها **قواعد تحضيرية** متعلّقة بمقام التواصل (استعمال المتخاطبين اللغة نفسها، تكلّمهم أو تحدثهم بنزاهة...)، و **قاعدة المحتوى القضوي** (اقتضاء الوعد من القائل إسناد إنجاز عمل في المستقبل)، و **القواعد الأولية المتعلّقة بالاعتقادات** (كتمنّي المتلفّظ بالأمر"الآمر" أن يُنجَز العمل الذي أمر به)، و **قاعدة النّزاهة**، المتعلّقة بالحالة الذّهنية للقائل (وجوب أن يكون نزيهًا عند

---

[1]– يُنظَر جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، ص151.

[2]– ينظر آن روبول وجاك موشلار: التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ص33.

[3]– م ن، ص34.

الإثبات أو الوعد)، و **القاعدة الجوهرية** المحدّدة لنوع التعهّد الصّادر عن أحد المتخاطبين (كاقتضاء الوعد أو التقرير التزامَ القائلِ بخصوص مقاصده أو اعتقاداته)، و **قواعد المقصد والمواضعة** المحدّدة لمقاصد المتكلّم وكيفية تنفيذه لها بفضل المواضعات اللّغوية[1].

المبحث الثالث: القصد لدى فلاسفة التأويل

بعد استعراضنا لطبيعة مفهوم "القصد" لدى فلاسفة الفينومينولوجيا وفلاسفة التّحليل، آن الأوان لكي نتقصّى طبيعة هذا المفهوم لدى فلاسفة التأويل، حيث ستساعدنا إحاطةٌ وجيزة بالأسس والمفاهيم التي قامت عليها هذه الفلسفة (الهيرمينوطيقا)، بالإضافة إلى الوقوف على أبرز أعلامها ومنظّريها، على استيعاب موقفها من القصد وطريقة تناولها له.

① لدى غادامير وهايدغر:

في البداية، يميّز المهتمّون بفلسفة التأويل شقّين أساسيين متباينين في "الهيرمينوطيقا" المشتقّة من الكلمة الإنجليزية Hermeneutics والتي تعني التأويل، هما: الهيرمينوطيقا التقليدية أو القديمة، والتي تُنسب إلى "إدموند هوسرل" و "هيرش " ونوعًا ما "هابرماس" المعتنِق لمبادئهما؛ والهيرمينوطيقا الفلسفية التي يتزعّمها "مارتن هايدغر(1889-1967) Martin Heidegger" و"هانس غيورغ غادامير(1900–2002) H.G Gadamer". والذي يجمع بين النظريات الهيرمينوطيقية المختلفة هو ما يُعرف بـــ"الحلقة الهيرمينوطيقية" التي عَنِيت بوصـــف " الكيفية التي يرتبط بها الجزء بالكل بطريقة حلقية في عمليتي الفهم Comprehension والتأويل Interpretation. فلكي نفهم الكل يغدو ضرورياً فهم الأجزاء، في حين أننا لكي نفهم الأجزاء لا ينبغي لنا إلاّ استيعاب شيء من الكل، وقد استُعملت هذه الحلقة في الهرمينوطيقا القديمة بالدرجة الأساس لوصف فهم النّصوص، في حين غدت في الهرمينوطيقا الفلسفية [...] المبدأ الأساس في فهم الإنسان لطبيعته وموقفه [...] فصار الفهم شرطا لإمكانية الخبرة والبحث الإنسانيَين"[2]. وهذا سببُ اقترانِ الفهمِ والتأويل بالهيرمينوطيقا. ولكن فهم وتأويل ماذا؟ أكيد أنّ الإجابة هي فهم وتأويل القصد. وعليه و بحكم وجود ثلاثة أطراف متعالقة: المؤلِّف الذي ينتج

---

[1]– ينظر آن روبول وجاك موشلار: التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ص34.

2– ديفيد كوزنز هوي: الحلقة النقدية، الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية، ترجمة خالدة حامد، منشورات الجمل، ط1، بغداد 2007، (التوطئة) ص5.

نصّاً ما، والذّات المؤوّلة التي تتّجه نحو ذلك النّص المنتَج بغرض تأويله، والنّص ذاته الذي يتوسّط مؤلّفَه والمؤوِّل الذي يسعى إلى تأويله. ونتيجة لذلك بات لدينا ثلاثة قصودٍ وليس قصدًا واحدًا: أولا: قصد المؤلف المستقلّ عن النّص الذي أنتجه، وثانياً: قصد النص الذي أنتجه المؤلّف، وثالثاً: قصد المؤوّل الذي يُعنى بتأويل النّص الذي أنتجه المؤلّف، فالمجموع ثلاثة قصود.

وحتى نجلُوَ طبيعةَ الخلاف بين أعلام الهيرمينوطيقا عكفنا على تصنيفهم إلى صفّين متباينين، في الصّف الأول نجد غادامير وهايدغر المتشبّثين بالنّزعة التاريخية، وفي الصّف النّقيض نجد هيرش وهابرماس المحتفيان بالهوسيرلية الديكارتية، ويبقى القاسم المشترك بين هذه الهيرمينوطيقات اعترافُها بوجود هوّة بين النّص والمؤوِّل. ففي الوقت الذي تنظُر فيه بعض النظريات الهيرمينوطيقية إلى الفهم على أنه عملية سيكولوجية تتوسّط الخبرات الشّخصية للذّوات المنفصلة (كالكاتب والقارئ) مثلما كان الحال مع الفينومينولوجيا الهوسرلية المتأثرة بفلسفة برنتانو، تتّخذ الهيرمينوطيقا لدى غادامير صبغة لسانية باعتقاده أنّ الفهم "ظاهرة لسانية"، وفي الوقت الذي تطرح الهيرمينوطيقا السّيكولوجية مفهوم "التقمّص" لردم الفجوة السّالفة الذكر، يطرح غادامير فكرة "التّلسين" ☆ لردم نفس الفجوة كبديل لفكرة "التقمّص"، بإحلاله النموذج اللّساني محل النموذج السّيكولوجي الدّيكارتي كمحاولة منه لتفسير المشكلة التقليدية للهيرمينوطيقا●.

②-لدى هابرماس وهيرش

وإذا كانت الهيرمينوطيقا التّقليدية تعتقد بقدرة التأويل على جعل كل شيء مألوفًا، حتى وإن بدا ذلك الشيء للوهلة الأولى غريباً وغير مألوف، فإنّ هيرمينوطيقا غادامير الفلسفية وُجِـــدَت " لتُبقي على الاختلافات والتوتّرات القائمة بين آفاق اعتقاد النّص وآفاق اعتقاد المؤوّل، في الوقت الذي أقرّت فيه إمكان إدّعاء المؤوّل فهمه للنص. وإذا كان كانط يعتقد أنه يفهم أفلاطون أفضل من فهم أفلاطون نفسَه، فإنّ غادامير عكس ذلك يعتقد أنّنا لا يمكن أن ندّعي فهم نصوص

☆ - ويسمّيه تكلّم الفهم.

● - والمعروفة بالفجوة الهرمينوطيقية.

أفلاطون أفضل منه، ولكننا نفهمها على نحو مختلف فحسب" [1]. وكردّ منه على غادامير، يُعلن يورغن هابرماس (1927–.....) Jürgen Habermas، أن الأب الفلسفي للهيرمينوطيقا هو هوسرل لا هايدغر، مفنّدًا ادعاء غادامير أنّ فلسفته الهيرمينوطيقية أنطولوجية ✪، كما طرح نظرية تواصل وَسَمَها بـــ"التداولية الأنطولوجية"، كردّ على غادامير و " تلسينه"، مدّعيا الأنطولوجيا لنظريته هذه.

انطلق إيريك دونالد هيرش(1928–.....) E.D. Hersch في اهتمامه بموضوع "القصد" في فلسفته – أثناء معالجته لطبيعة المعنى– من موقف نقدي له إزاء " (النقد الجديد) الأنجلو–أمريكي الذي يُصرّ على أنّ قصد المؤلّف لا يمتّ بِصِلة إلى معنى النص الأدبي" [2]. ذلك الذي دفع هيرش إلى اعتبار " قصد المؤلِف" جديرًا بأن يكون الموضوع الأساس لأيّ تأويل، ومن ثم يغدو وبالضرورة الهدف الرّئيس للفهم التأويلي، مادام أنّ " التحقّق من نص ما يعني ببساطة الإقرار بأن المؤلّف ربّما قصد ما نظنّ نحن أنّه هو معنى النص، لا غيره. وتتمثّل مهمّة المؤوّل الرئيسة في أن يعيد بنفسه إنتاج "منطق" المؤلّف واتجاهاته ومعطياته الثقافية ثانية، أي باختصار: أن يعيد إنتاج عالمه. وإن اتّسمت عملية التحقّق بتعقيد وصعوبة بالغين، يبقى الهدف النهائي لهذا التحقّق بسيطاً جدًا، وهو يتلخّص تحديداً ببناء خيالي جديد للذّات المتكلّمة " [3]، إذن فتحديد قصد المؤلِف كفيل بتحديد معنى النص، ومن ثم يغدو بذلُ أيّ جهد لمعرفة ذلك القصد خطوةً نحو بلوغ تأويلٍ موضوعي للنص يحدّ من التأويلات المفتوحة.

وكموقف نقدي من طرفِه، يعيب هيرش (فضلا على ما يعيبه على النّقد الجديد) على الفلسفة الهرمينوطيقية الهايدغرية تأكيدها على أنّ الفهم متجذّرٌ ضرورةً في الموقف التاريخي، لذلك يطلق– قدْحًا– على النظريات اللاّغية لقصد المؤلف، تسمية " نظرية الاستقلال الدلالي"Theory of semantic autonomy" [4]، والتي لم يعرّفها تعريفًا دقيقًا، بحيث اكتفى بالإشارة إليها ضمنيًا فقط، ومفادها أنّه "على الأدب أن يفصل نفسه عن العالم الذّاتي لأفكار

1– ديفيد كوزنز هوي: الحلقة النقدية، ص18–19.

✪ – شمولية، عمومية.

2– م ن، ص27.

3-E.D.Hirsch, Jr-, *validity in interpretation*(New Haven : Yale University Press, 1976) P.242.(نقلا عن م ن، ص 26)

4– يُنظَر ديفيد كوزنز هوي: م س، ص28.

المؤلِف الشّخصية ومشاعره"[1] ويُشيّد اعتراضَه على هذه النّظرية على زعمين أولهما: أنّه لا توجد موضوعية (في التأويل) ما لم يكن المعنى غيرَ متغيّر(ثابتًا)، وثانيهما: يُعَدّ المعنى شأناً من شؤون الوعي لا الكلمات[2]. حيث تفطّن عبد القاهر الجرجاني إلى ذلك وكان سبّاقًا إلى تأكيده مع شيء من التفصيل والتّدقيق لمّا اعتبر أنّ المعاني " ينشئها الإنسان في نفسه، ويصرفها في فكره، ويناجي بها قلبه، ويُنظر فيها عقله، وتوصف بأنها مقاصد وأغراض" [3]، وعليه فليست الألفاظ هي المسؤولة عن توليد المعاني أو خلقِها، إذ هي لديه مجردُ أوعيةٍ للمعاني لا غير، ومن ثمّ فإنّ المعاني تتولّد من إعمال الفكر، وبَلْوَرَةِ العقل. وربّما تميزّت ريادةُ عبد القاهر هاهنا بعدم اكتفائه بتأكيد الجانب العقلي للمعاني، بل وفوق ذلك كلّه بتأكيده على الجانب القصدي الغرضي مثلما صرّح، وهي ملاحظة دقيقة تُحسَب لعبد القاهر.

وكان هيرش قد اختلف مع غادامير وهايدغر بسبب إصرارها على الظروف التاريخية للفكر والمعرفة (التاريخانية)، ورأى أنّها (النزعة التاريخية) لا تسمح بإبراز الحلقة الهيرمينوطيقية وبالتالي تُعيق إرساء سلسلة التأويل في أعماق قصد المؤلف والتأويل الصّحيح الأوحد الذي ينتج عن هذا القصد، وأدى اختلافه هذا مع غادامير حول منهجية التأويل، إلى اختلافه معه حول طبيعة الفلسفة. ممّا حدا بــ هايدغر المُقاطعِ لظاهراتية هوسرل – بسبب ديكارتيتها الشّديدة– إلى وضع فلسفته اللاّديكارتية المميَّزة في باب الفلسفة الهيرمينوطيقية كردّ على هيرش، وفي المقابل حذا غادامير حذوَ هايدغر بتخلّيه عن "المشروع التأسيسي الذي يفتّش عن نقطة انطلاق خالية من الافتراضات المسبقة في اليقين الذّاتي، وفي التّشديد بدلا من ذلك على الخصّيصة التأويلية والتاريخية لعموم الفهم، متضمّنًا الفهم الذّاتي الفلسفي"[4].

ينظر هيرش إلى قصد النص وقصد المؤلف بعين التّطابق، ومن بين الأخطاء الفادحة التي حذّر منها: الخلط بين فهم النص وتأويله، لذلك يستعمل في جهازه الاصطلاحي " كلمة (فَهْم) مقابلاً لمعقول النص، وكلمة (تأويل) مقابلا لتفسير النص[...] ويختلف الفهم عن التأويل من حيث أنّ الأول يشتمل على بناء المعنى ويشتمل الآخر على تفسيره، ويكون لكليهما معنى النص

1- E.D.Hirsch, Jr-, *validity in interpretation*. P.1.(نقلا عن ديفيد كوزنز هوي: الحلقة النقدية، ص 28)

2– يُنظَر ديفيد كوزنز هوي: الحلقة النقدية، ص 28.

3 – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص384.

4– ديفيد كوزنز هوي: م س، ص 17.

بذاته، بوصفه موضوعًا " [1]، فالمقصود بالفهم عنده هو بناء المعنى، بينما يُقصَد بالتأويل تفسير ذلك المعنى. وعلى أساس هذا التمييز، يعقِد تمييزًا آخر بين " المعنى" بوصفه موضوعًا للفهم والتأويل✪، والدّلالة بوصفها موضوعًا للحكم والنقد، أو بوصفها علاقة متصوّرة بين المعنى اللفظي للنص وشيء آخر. ويعتبِر أنّ مفهومَه " للفهم الموضوعي" جوهريٌّ، لأنه من الضّروري عنده أن توجد بنية مشتركة تحيل عليها التأويلات المتباينة، وعليه يرى " أنّنا لكي نفهم ملفوظًا ينبغي لنا فهمُه بلغته الخاصة، وذلك أمر لا مفرّ منه مطلقًا ولا يتعلّق برغبتنا فقط، فنحن لا نستطيع عادة، صياغة معاني النص بلغة مختلفة ما لم نكن قد فهمنا النص بلغته أصلاً"[2]، ويقرّ الهيرمينوطيقيّون بلغتين خاصّتين مختلفتين: لغة النّص، ولغة المؤوِّل، ومدار الاختلاف بينهم هو هذه اللغة. ويبدو أنّ مقولة هيرش السّالفة كانت ردّاً منه على مقولة الهيرمينوطيقيين التاريخانيين الشّكوكيين القاضية باستحالة فهم النّص ما لم يُفهَم بلغتنا الخاصةّ☆، ويرى فيها تناقضًا بحكم أنه لا مفرّ من تفسير المعنى اللفظي بلغته الخاصة إذا ما أريد تفسيره أصلاً، وحجّته " أنّنا إن لم نفسّر النص، سواء أكان تفسيرنا صوابًا أم خطأً، استناداً إلى لغته الخاصّة التي نفترضها، فلن نفسّره عندها أبدًا. إذ أننا لا نفهم أيّ شيء يمكن أن نعيد صياغته لاحقًا بلغته الخاصة" [3]، ومنطقية هذه الحجّة تجعلها معقولةً في نظرنا إلى حدّ بعيد.

وباختصار ترتكز نظرية التأويل (الهيرشية) على افتراض قاعدتين تنهضان كخاصيتين أساسيتين في المعنى: التحديد، وقابلية إعادة الإنتاج، ولا تأويلَ ممكنٌ بغياب أحدهما أو كِليهما، ويستند هيرش في ذلك على أنه " لو لم يكن المعنى قابلا للتوليد ثانية لما استطاع أيّ شخص آخر جعلَه واقعًا، ولما كان مفهوماً أو مؤوّلاً بسبب ذلك، ومن ناحية أخرى يُعَدّ التّحديد [...] صفةً ضرورية لأيّ معنىً قابل للمشاركة طالما أنّ من غير الممكن المشاركة باللاّتحديد، فلو

---

[1]– ديفيد كوزنز هوي: الحلقة النقدية، ص30.

✪– وكان من أشهر الانتقادات التي وُجّهت له بخصوص هذين المصطلحين، أن الفهم صامتٌ والتأويل مهذار، لذلك فالفهم ليس ما يُكتَب في فعل التعليق(الشرح)، وإنّما التأويل، كما يكون التعليق بلغة المؤوِّل دائمًا، لا بلغة النص، وعليه تقوم أوليّةُ الفهم "الصامت" على التفسير التأويلي للنص ضرورةً منطقية.

[2] Hirsch, Jr-, *validity in interpretation*, P.134.(نقلا عن م ن، ص32.)

☆– ومن التحفّظات التي وُجِّهت إلى هذه الفكرة الشّكية: هل يتوجّب على المؤوِّل الاعتقاد بوجود فهم صحيح واحدٍ، أم العكس (بوجود محض تأويلات ملائمة لا أكثر)؟

[3] ibid, p 135 .(نقلا عن م ن، ص33.)

كان المعنى غيرُ محدّد لما كانت له حدودٌ ولا هوية ذاتية [...] هوية لها معنى يتأمّله شخص آخر"[1].

هذا و يطلق هيرش على ما يمكن قبضه في النص من معنى مفهوم "المعنى اللفظي"، ويعرّفه بأنه " كلّ ما يرغب شخص ما بنقله من خلال تتابع معيّن من العلامات اللغوية ويمكن نقله بوساطة تلك العلامات" [2]، كما يطلِق مصطلح " الجنس الجوهري" على غرض المتكلّم (المعنى المقصود) ويرى بأنه كليّ، ويتضمنّ حسبه معاني ثانوية معيّنة واعية أو لاواعية، والظاهر أنّه لا يميّز بين معنى النص وقصد المتكلّم، وإنما يميز بين أنواع مختلفة للمعنى، هي عنده معانٍ نشوئية أو أفكار [3]، ممّا يوقعه في التناقض لاحتكامه المسبق إلى قصد المؤلف في تفسير المعنى الذي عدّه قبلاً شأناً من شؤون الوعي لا الكلمات.

ونظرة هيرش هذه للمعنى المقصود المتفرّع إلى معانٍ نشوئية ثانوية، هي نفسها نظرة عبد القاهر للمعنى، والتي قسّم فيها المعاني إلى معانٍ أُولٍ ومعانٍ ثوانٍ، الأولى يوحي بها النص، بينما الثانية يُشارُ إليها بواسطة تلك المعاني، بمعنى أنها تكون مضمّنة في قصد المتكلّم، ويبدو ذلك جليًّا في تصريحه: " فالمعاني الأُوَلَ المفهومةُ من أنفُس الألفاظ [...] والمعاني الثّواني التي يُومَأُ إليها بتلك المعاني" [4]، حيث يُعتبَر "معنى المعنى" من المفاهيم الأساسية التي ارتبطت بعبد القاهر و النّاجمة عن هذا التمييز.

③ لدى فريجه وإيكو:

هذا وإذا كان هيرش مصرّاً على مقاصد المؤلِّف من أجل فهم صحيح وبالتالي تأويلٍ موضوعي للنص، يرى غوتلوب فريجه (1848–1925) G. Frege أنّ معنى النّص مستقلّ عن قصد المؤلِّف، ويصرّ على أنّ معرفة هويّة المؤلِّف لا تشكّل أيّة أهميّة للفهم مطلقاً [5]، أماّ "هُوي" David Conzens Hoy فيرى أنّ معنى المتكلّم لا ينحصر في مضمون ألفاظه فحسب، بل وكذلك بقصده من أداء فعل ما[6].

---

[1] –Hirsch, Jr-, *validity in interpretation*, p 144.(نقلا عن ديفيد كوزنز هوي: الحلقة النقدية، ص34.)

[2] -ibid, p 31.(نقلا عن م ن، ص37.)

[3] – يُنظَر ديفيد كوزنز هوي: الحلقة النقدية، ص39.

[4] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص204.

[5] – ديفيد كوزنز هوي: م س، ص42.

[6] – يُنظَر م ن، ص45.

في انتقادهما ضمنياً لمفهوم القــصد لدى فتغنشتاين صرّح كل من "وليام ويمزات W.K.Wimsatt (1975−1907)" و "مونرو بيردزلي (1985−1915) M.C.Beardsley

" أنّ المغالطة* الكبرى كامنة في الاستنباط الذي يعوِّل على قصد المؤلِّف كمعيار للبرهنة على معنى النص الأدبي. وذهب بيردزلي في ردّه على القصدية الهيرمينوطيقية (الهيرشية) إلى أنّ النصوص تكتسب معناها الخاص بعيدًا عن قصد المؤلِّف، من خلال تفاعلات كلماتها. وفي طرحهما للمغالطة القصدية يريان أن القصد ليس سوى تصميم أو خطّة في عقل المؤلِّف، الشيء الذي جعله منطويًا على صلات واضحة بموقف المؤلِّف من عمله والطريقة التي يشعر بها وما الذي دفعه إلى الكتابة، ذلك الذي يجعل القصد ذهنياً وخاصّاً كذلك، كما يريان أن هذه المغالطة تحدث فقط عندما يُؤخَذ القصد بوصفه معيارا للحكم على نجاح العمل الفني الأدبي، وتحدث أيضاً عند خلط النّاقد بين القصد ومعيار تحديد ماهية المعنى الفعلي للنص الأدبي، وهذا في اعتقادنا ردّ صريح منهم على مقولة القصد الهيرمينوطيقية.

فـــي الوقت الذي يختلف فيه هيرش باعتباره مـــن دعاة القصدية مـــع صاحبي النقد الجديد السالفين النَابذين للقصدية، فإنّه برغـــم ذلك يلتقي معهما حولـــها فـــي تأكيد تعذّر بلـــوغ المقاصـــد الخاصة لذهن المؤلِّف، بحيث أنّ المعاني العامـــة هـــي الوحيدة الممكنة، ففـــي الوقت الذي يُتّخذ هـــذا دليلا لـــدى نُفاة القصدية علـــى أنّ هـــذا القصد لا يمكن الاعتداد به، يستدلّ دعاة القصدية فـــي المقابل بنفس هـــذا الدليل علـــى أن القصد هـــو ما يبحث عنه الناقـــد بالضّبط، وبخصوص ذلك يدلـــي هيرش: أنه " كلّما تمكّن التّأويل من إقناع شخصٍ آخر فإنه يبرهن بذاته على أنه يتجاوز الشّك في أنّ بإمكان كلمات المؤلِّف أن توحي بمثل هذا المعنى علناً. ونظرًا إلى أنّ المعنى المؤوَّل قد نقل إلى شخص آخر، إلى شخصين آخرين في الأقل، لذا فالسّؤال التّأويلي المهمّ والوحيد هو (هل قصَدَ المؤلِّف ذلك المعنى العام بكلماته حقّاً؟) " [1] ، في إشارة منه إلى حقيقة محافظة التأويل على قصد النص، أو بعبارة أخرى يتساءل عن نسبية تطابق قصد المؤوِل مع قصد المؤلِّف.

---

* – المعروفة بـــ"المغالطة القصدية" والتي قال بها أصحاب النّقد الجديد الأنجلو أمريكي(ريتشاردز، ويمزات، بيردزلي...)

[1]-Hirsch, *validity in interpretation*, P.15.(نقلا عن ديفيد كوزنز هوي: الحلقة النقدية، ص49.)

وحديث هيرش هاهنا عن قصد المؤلِّف وما قد يفهم من كلامه، يوحي بإمكانية التمييز بين ما يقصده النّص (كلمات المؤلِّف) وما يقصده المؤلّف ذاته، ويحضرنا هنا إقرار عبد القاهر لضربين من الكلام: ضربٌ يُتوصّل منه إلى الغرض بدلالة اللّفظ وحده [1]، وهو الكلام المحمول علـــى الحقيقة، أين يتطابق قصد النص وقصد المؤلِّف، وفيه يكـــون بلوغُ الغرض أيسرَ من الضّرب الثاني الذي " لا تصِلُ منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكـــن يدلّك اللّفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللّغة، ثـــمّ تجدُ لذلك المعنى دلالة ثانية تصِلُ بها إلى الغرض"[2]، وهـــو الكلام المحمـــول على المجاز والكناية، وفيه لا يتطابق قصد النّص مع قصد المؤلِّف، يطلق عبد القاهر علـــى الأول مصطلح المعنى، وعلى الثاني مصطلح معنى المعنى، فلو أخذنا بجملة "غيّر عتبة بابك"[*]، فثمّة ملابسة بين معنى المقول وقصد القائل في هذه الجملة، حيث لا توافُقَ بين قصد النّص (تغيير عتبة الباب) وقصد المؤلّف (تطليق الزّوجة)، لكن ما السّبيل إلى بلوغ قصد المؤلِّف في مثل هذه الحالة؟ إذ يتوجّب على المُخاطَب/المتلقّي امتلاك كفاءة تمكّنه من الوصول إلى معنى المعنى – بحسب تعبير عبد القاهر– بحيث يكون مشاطرًا للمتكلّم في خلفية المَقول، أي أن يكون على دراية بغرضه، إذ يُفترَض أن يكون المتكلّم مراعيًا لكفاءة المتلقي هذه قبل التوجّه إليه بالخطاب. حيث تشير المقولة السّالفة إلى تفاوت في الكفاءة بين كَنّة إبراهيم وزوجها، حيث نجحت الرّسالة بين إبراهيم وابنه عليهما السّلام، فنجح معها التواصل، في الوقت الذي أخفق فيه مع الزّوجة، لعدم كفاءتها في فك شفرة الرّسالة. وكذلك يمكن حمل جملة "بلغني أنّك تقدّم رجلاً وتؤخّر أخرى" التي استعان بها عبد القاهر في شرحه لمعنى المعنى على عدّة معانٍ، المعنى المعقول من المقول أو النص وهو تقديمُ الرِّجل وتأخيرُها، وهو معنى لا يمثّل قصد المتكلّم، والمعنى الذي يُفضي إليه هذا المعنى و هو التّردّد

---

[1] – ينظر عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص203.

[2] – م ن، ص ن.

[*] – قولٌ منسوبٌ إلى إبراهيم عليه السّلام مرّ ببيت ابنه (إسحاق) يسأل عنه، فأبلغته زوجة ابنه بخروج زوجها إلى الصيد، فلما افتقده إبراهيم عليه السلام، ترك له هذه الوصية لدى زوجته، ولما عاد طلّق زوجته بمجرّد أن أبلغته وصيّة أبيه.

في الإقدام على البيعة وعدم استقرار العزم، والذي يمثل قصد المتكلّم، وقصد آخر يُستنتج من كلّ ما سبق ألا وهو" التهديد أو الوعيد" ويشكل الغرض المقصود من الخطاب، والذي يتغيّر بتغيّر المقام أو السّياق، حيث يتعذّر بلوغ قصد المتكلّم في هذه الجملة ما لم يعِ المتلقي لهذه الجملة أنّ المقام هو مقام مخاطبة أميرٍ لمأمورِه مع ما يوحي به خطابه من سلطة. وهذه الاستنتاجات المتولّدة عن فكرة عبد القاهر أقرب ما تكون إلى الأفعال الكلامية التي رأيناها مع أوستين وسيرل والتي تتفرّع إلى فعل القول، والفعل المتضمّن في القول، وفعل التأثير بالقول.

ويعتبر هيرش القصد مصطلحاً لسانيا (معنى لفظيا قابلا للمشاركة) لا مصطلحاً سيكولوجياً (معنى خاصا قائما في ذهن المؤلف)، حيث ينتقد "هُوي" المعنى اللّفظي الذي يتّخذه هيرش موضوعًا قصدياً، لتغاضيه فيه عن الفَــرق الذي يميّز"معنى الجملة" عن "معنى النص" هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ اعتبار هيرش قصدَ المؤلِف أساساً وحيدًا لتعريف التأويل الصّحيح، هو بالنسبة إلى "هُوي" مسألة فلسفية في المقام الأوّل وليست تطبيقية.

وإذا كان هيرش معوِّلاً على السّطح باعتباره واجهة تعرض ألفاظ النص، التي من خلالها يُتوصّل إلى المعنى اللفظي كموضوعٍ للقصد، فإنّ " أمبرطو إيكو (1935–....) Umberto Eco " يقف على النّقيض من ذلك بمعارضته لهذه الفكرة بشدّة معتبرًا أنّ " قصد النّص لا يكشفه سطح النص، أو إذا كشفه فسيكون ذلك في شكل رسالة مختلَسة"[1].

امتدادًا لفكرة الوعي الفينومينولوجي التي قال بها هوسرل، لم يشذ هيرش في التّعويل على قاعدة الوعي تلك، وإليها يُسنِد المعنى، حيث يؤكّد أنّ " المعنى شأنٌ من شؤون الوعي وليس شأنَ الأشياء أو العلامات الفيزيائية، وبالمقابل يعدّ الوعي شأنًا من شؤون الأشخاص، أمّا في التأويل النصّي فإنّ الأشخاص المتضمّنَين هما المؤلِف والقارئ. إنّ المعاني التي يجعلها القارئ واقعًا تكون مشتركة مع المؤلِف أو تعود للقارئ وحده. وقد تنطوي هذه العبارة على إهانة لإحساسنا العميق الذي يقتضي بأنّ اللّغة تحمل معانيها المستقلّة، إلاّ أنها لا تشكّك في قدرة اللّغة مطلقًا. بل بالعكس تسلّم العبارة بأنّ المعنى الذي توصله النّصوص كلّه يكون مرتبطًا باللغة إلى حدّ ما، وإنّ من غير الممكن للمعنى النّصّي أن يتعالى على إمكانية المعنى والسّيطرة على اللغة التي تمّ بها التّعبير عنه. إلاّ أنّ ما يُنكَر هنا هو القول بإمكانية العلامات اللّسانية التحدّث عن

[1]– أمبرطو إيكو: التأويل والتأويل المفرط، ترجمة ناصر الحلواني، مركز الإنماء الحضاري، ط1، حلب (سوريا) 2009، ص81.

معناها إلى حدّ ما– وهذه فكرة غامضة لم يتمّ الدّفاع عنها على نحو مقنع مطلقًا"[1]. إنّ قول هيرش بتأويلين للنص، تأويل المؤلِّف وتأويل القارئ، وبالتالي معنيين، يجعل القصد متأرجحًا بين ذاتين مختلفتين وهو ما يتناقض مع قوله بثبات المعنى وتحديدِه، وينتج معه قصدان إن لم يكن ثلاثة: قصد النص، قصد المؤلِّف، قصد القارئ. على أساس هذا الأخير (قصد القارئ) يبدو تحديدُ مفهوم " قصد النص" بالنسبة لأمبرطو إيكو أكثر صعوبة، لجدلية العلاقة بين قصد العمل أو النص وقصد القارئ، ويرى أنّ الحديث عن قصد النص يكون ممكناً فقط نتيجة للتخمين من جهة القارئ، وبناء على ذلك يقرّر أنّ مبادرة القارئ لا تتعدّى حدود "التّخمين" حول قصد النص. إنّ الحديث عن المعنى اللّفظي هو من زاوية أخرى حديث عن قصد النّص لما بينهما من علاقة، وتعلّيق القصد بالنّص، يجعل مفهوم الوعي لاغيًا أو دخيلاً و بلا معنى، باعتبار الوعي شأنًا من شؤون الأشخاص مثلما سبقت الإشارة.

وإذا كان القصد موجوداً في الوعي فإنّ ثمة أسئلة تبدو وجيهةً، من قبيل: هل تحافظ اللّغة على هويته وشكله عندما تنقله من مستوى الوعي إلى مستوى النص؟، أو بعبارة أخرى إلى أيّ مدى يمكن القول بـــ" أمانة" اللّغة عند نقلها للقصد من المستوى الأول إلى مستواه الأخير؟، ألا يَضيع في ثنايا هذه الرّحلة شيء من القصد؟. ويحضرنا هنا قول فتغنشتاين الذي استعرضناه سابقا، والقاضي بأنّه إذا أقررنا بوجود القصد في الوعي/الذّهن فلربّما لم ينتقل مع الكلمات لاختلاف نظام الكلمات (النّص) نوعًا ما عن نظام الوعي، وبالتالي نرسم صورة مظلّلة للقصد[2].

عن انطباعه بخصوص قصد المؤلّف، يرى "هُوي" أنه أشبه بشكل الصورة، مستحضراً عبارة فتغنشتاين "من غير الممكن للصورة أن تصوّر شكلها، بل تعرضه"، ويتساءل عن الكيفية التي تخوّل للمؤوِّل تحديد قصد النص، لذلك يتبنّى[3] (هوي) نظرية غادامير الهيرمينوطيقية التي ترى أنّ النّص يشترك في الحوار التأويلي Dialogue Interpretatif، كإجابة لسؤاله. ويرى غادامير أنّ التأويل الأدبي L'interpretation Littéraire على وجه الخصوص لا يمكن أن يكون محدَّدًا فقط بما يقصده المؤلّف أو كيفية فهمه للعصر. مادام أنّ النصّ ليس تعبيرًا عن ذاتية المؤلّف، ولكنه يظهر إلى حيز الوجود الحقيقي في حوار المؤوِّل مع النص، ويكون موقع

---

[1]-Hirsch, *validity in interpretation*, P.23.(نقلا عن ديفيد كوزنز هوي: الحلقة النقدية، ص60.)

[2]– يُنظَر لودفيج فتغنشتاين: تحقيقات فلسفية، ص 290.

[3]– يُنظَر ديفيد كوزنز هوي: الحلقة النقدية، ص66.

المؤوِّل شرطاً مهمّاً لفهم النص [1]، وفضلاً عن هــذا ينظــر غادامير إلى الفــهم بوصفه تطــبيقًا، فالنسبة إليه مثلما يكون الفهم هو التأويل دائما، يكون الفهم تطبيقاً دائمًا كذلك، فثمّة شبه حسبه بين المؤوِّل الأدبي والمخرج المسرحي أو القاضي في المحكمة، الذي لا يمكن له الاقتصار على تكرار الحدث السّابق، لعدم تشابه الموقع الحالي مع مواقع التأويلات السّابقة بدقّة، وحتى يكون عادلا – يرى غادامير– أنّ عليه أن يعيدَ تأويلَ تاريخ الأحداث السّابقة المماثلة في ضوء العوامل الجديدة في السّياق الحالي. لكن النّظرة إلى الفهم على أساس أنه "تطبيق" توحي فيما توحيه أنّ المؤوِّل لا يقرأ في النّص سوى معانيه، أو أنه لا يفهم سوى معنى النص بالنسبة له وليس بالنسبة إلى النّص[2].

قضية مهمّة تلك التـــي يثيرها "هُوي" بسؤاله الوجيه: هــل تشكّل النّصوص الشعرية سياقَ معناها الباطني المُحايث الخاص بها، أم أنها تُحيل بالضرورة إلـــى ما وراء نفسها؟ ويرى في مسألة كون "أنا" مجهولاً في الكتابة، وكون بعض الكتابات الشعرية من غير سياق محدّد، وكونها قد تدمّر أيّ سياق توضع فيه، مسألةً بقدر ما تجعل التأويل ضرورياً، تجعله مستحيلاً في الوقت ذاته، إنها مسألة أهمية الاختلاف بين إحالة الكلام، وتعليق الإحالة في النص(أو تغريبِها) [3].

④ –لدى بول ريكور ومايكل ريفاتير:

أمّا بول ريكور Paul Ricoeur فيضفي صفة التشيُّؤ على القصد، من خلال تمييزه غير المألوف بين اللّغة الشّعرية واللغة العادية (العلمية)، ففي الوقت الذي يشكّل فيه "الواقع اليومي" موضوعًا قصديًا للّغة العادية، يشكّل – ما يسمّيه– "شيء النّص اللاّ محدود" موضوعاً قصدياً للنص، و "شيء النّص اللاّ محدود" هذا، يعني به العالم المبسوط أمام النص[4].

حاول بــول ريكور في بحثه لمفهوم النّص، الوقوف على حقيقة النّص بمقارنته مع الكلام، فرأى أنّ الكتابة بوصفها مؤسسة تالية له لا تضيف شيئاً للكلام – بحكم أسبقيته عليها–

---

[1]– يُنظَر ديفيد كوزنز هوي: الحلقة النقدية، ص81–82.

[2]– يُنظَر م ن، ص84.

[3]– يُنظَر م ن ، ص125.

[4]– يُنظَر بول ريكور: من النص إلى الفعل (أبحاث التأويل): ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، القاهرة 2001، ، ص96.

بقدر ما تعدّ تثبيتًا لملفوظاته التي لاحت شفوياً بشكل خطّي موجز، يسمح بصيانته، والذي يعزّز هذه الفرضية (الكتابة لا تضيف شيئًا للكلام) ذلك الاهتمام الحصري تقريباً المعطى للكتابات الصوتية. فالخلاصة أنّ النّص كلُّ خطاب ثبّتته الكتابة، و إذا كان التّثبيت شكلا من أشكال الإثبات، جاز القول أن النّص خطابٌ مُثبَتٌ بالكتابة، مادام أنّ التّسجيل هو ما يضمن للكلام ديمومته بواسطة خاصية النّقش، ولتأكيد هذا التّعريف حاول بول ريكور تشريح علاقة النّص بالكلام.

والنتيجة إقرارُه أنّ ثمّة علاقة مباشرة بين "قصد النّطق" في القول و"قصد الكتابة"، والذي يؤكد ذلك إنمّا هو وظيفة القراءة في علاقتها بالكتابة، بما أنّ الكتابة تستدعي القراءة لتسمحَ بولوج مفهوم التأويل، باعتبار " أنّ القارئ يأخذ مكان المخاطب، كما تأخذ الكتابة بالتوازي مكانةَ التّعبير والمتكلّم. وعلاقة كتابة – قراءة ليست فعــلا حالةً خاصّة لعلاقة كــلام-جــواب، ليست علاقة تخاطب، وليست حالة حوار. فقول إنّ القراءة حوار مع الكاتب من خلال مؤلَّفه غير كاف، يجب قول إنّ علاقة القارئ بالكتاب علاقة من طبيعة أخرى، الحوار تبادل أسئلة وأجوبة، وتبادل من هذا النّوع غير موجود بين الكاتب والقارئ، الكاتب لا يُجيب القارئ، الكتاب بالأحرى يفرّق بين منحدرَيْ فعل الكتابة وفعل القراءة اللذين لا يتواصلان، القارئ غائب من الكتابة، والكاتب غائب من القراءة. وهكــذا يُنتج النــص احتجاجًا مــزدوجًا للقارئ والكاتب، وبهذه الطريقة يحلّ في علاقة الحوار التي تربط مباشرة صوت الواحد بسماع الآخر"[1]. إذن فالكتاب يقع حائلا بين "تواصل" فعل الكتابة وفعل القراءة، ويفضي ذلك إلى شكل من الاحتجاج بين القارئ والكاتب، ينتقل إلى حالة "التلقّي"، أين يرتبط صوت الكاتب بسماع القارئ. حيث تتعرّض العلاقة الشخصية جدّاً التي تجمع القارئ بالمؤلِّف عبر الكتاب إلى تشوّه (تشوّش عميق) بمجرّد لقائنا به ومحاورتنا له حول كتابه مثلا " أحيانًا يَطيبُ لي أن أقول إنّ قـــراءة كتاب ما، هي النّظر إلى مؤلّفه كأنّه مات، وكأنّ الكتابَ عملٌ بعديٌّ. وبالفعل تصبح العلاقة مع الكتاب تامّة وثابتة بشكلٍ ما عندما يموت الكاتب، آنئذٍ لا يمكن لهذا الأخير أن يجيب، وما يبقى هو قراءة عمله فقط"[2]. فحضورُ المؤلِّف-حسب بول ريكور- يعيق عملية القراءة، أو على الأقل يؤثّر فيها سلبًا. وبالتالي تستمدّ القراءة كينونتها من غياب الحوار (غياب المؤلِّف) فمتى حضر الحوار أعاق عملية القراءة إن لم يُلغِها.

---

[1]- بول ريكور: من النّص إلى الفعل، ص106.

[2]- م ن، ص ن.

فالكتابة أنجازٌ موازٍ للكلام ويحجبه أيضاً، لذلك فالذي يأتي إلى الكتابة هو الخطاب بوصفه قصداً إلى القول، والكتابة تسجيل مباشر لذلك القصد، وتحرير الكتابة بإخراج الكلام من صورته الشّفوية إلى صورته الكتابية هو عملية ميلاد النص [1]. والنّتيجة أنّ تحرّر النص من الشّفوية وتحوّله إلى صورته الكتابية، ليس صيانةً للخطاب بجعله وثيقة رهن إشارة الذاكرة الفردية والجماعية فحسب، وإنمّا تسبُبٌ في اضطرابٍ حقيقي " في العلاقات بين الكلام والعالم، ومختلف الذّاتيات التي يهمّها الأمر، كذاتية المؤلِّف وذاتية القارئ"[2].

وبخصوص العلاقة المرجعية (الوظيفة المرجعية) يرى ريكور أنّ مرجع الخطاب هو موضوعُه، باعتبار أنّ ذات الخطاب تقول شيئًا ما عن شيء ما، فَــ" شيء ما " هذا التي يتكلّمّ عنه الخطاب هو مرجعه. ويبدو ثقل هذه الوظيفة المرجعية في مضاهاتها لخاصية التمييز بين العلامات والأشياء، فالكلام " يَنقل للكون" – بواسطة الوظيفة المرجعية – تلك العلامات التي غيّبتها الوظيفة الرّمزية عن الأشياء لحظة ميلادها، لذلك فالخطاب ارتباط بالعالم. وتكمن الأهمية التي تحيط بالكلام لماّ يكون في صورته الكلامية (الشّفوية) – لحظة تبادل الكلام– في تحقيقِه الحضورَ، حضوراً متبادلاً بين المتكلّم والمخاطَب، بالإضافة إلى حضور كلّ ما يحيط بالخطاب من حال ومقام.

وهكذا تؤدي (نصّية) الكلام (تحوّله من صورته الشّفوية إلى صورته الكتابية) إلى انحصار لحركة المرجعية باتجاه الإشارة، فضلاً عن انقطاع الحوار(وليس إلغاؤه)، حيث يستعيد النص مرجعيته عن طريق عملية القراءة، التي يكون النّص قبلها (لحظة إرجاء المرجعية أو تأجيلها) خارج العالم أو بلا عالم، بحيث يُكسبُه هذا الانقطاع عن العالم حريةً تمكّنه من الدّخول في علاقة بما دونه من النّصوص التي تحلّ محلّ الواقع الظّرفي الذي يشير إليه الكلام المباشر[3].

ويُستخلَص من طرح بول ريكور، أنّ للنص قصدين متباينين "قصد الكلام" لماّ يأخذ النّص صورته الشّفوية، و"قصد الكتابة" لماّ ينــزاح النّص من صورته الكلامية إلى صورته الكتابية. فتأرجحه بين عالمين وبالتالي شكلين مختلفين من أشكال المخاطب، يفضي إلى قصدين لا قصداً واحدًا.

---

[1]– يُنظَر بول ريكور: من النّص إلى الفعل، ص 107.

[2]– م ن، ص ن.

[3]– م ن، ص 108.

أما ميشال ريفاتير فرفضَ أطروحة "قصد المؤلِّف" واستبعدها من دائرة اهتمامه منطلقاً من أسس – اعتبرها هُويْ واهيةً[1]– ويرى أنّ غياب المؤلِّف(عدم حضوره أثناء عملية القراءة) يُغني عن السّؤال عن قصده، حيث تكون معرفتنا بقصده خارجية بالنسبة إلى الرّسالة.

[1]– بول ريكور: من النّص إلى الفعل، ص 222.

خاتمة

في نهاية هذا البحث وبعد إطّلاعنا على مصنّفات عبد القاهر الجرجاني، وما تضمنته من مباحث ومواضيع مختلفة ومتناثرة، توصلنا إلى استخلاص جملة من النتائج نجملها فيما يلي:

إنّ "الغرض" كموضوع بحثي – إذا صحّ التعبير– وكمصطلح لساني تداولي هو مصطلح جرجاني الهوية، حتى وإن وجدنا له ذكراً في مصنفات العلماء الذين سبقوا عبد القاهر، إلا أننا نسعى عبثا إذا ما نحن حاولنا العثور في قائمة العلماء السابقين له أو الذين جاءوا من بعده، على من أولاه من الأهمية أو خصّه بها كتلك التي أولاها له، إذْ يتربّع هذا المصطلح على كتاب "دلائل الإعجاز" الذي لا تكاد تمرّ بك فقرةٌ من فقراته دون أن تجد له فيها ذِكراً أو إشارة، ممّا يجعله مصطلحاً جُرجانياً بامتياز.

ثمّ إن فكر عبد القاهر وبرغم انتمائه إلى القرن الخامس الهجري، لم يتقوقع في تلك المواضيع التي استُهلكت لفرط ما تجاذبها معاصروه والسّابقون له، كموضوع المفاضلة بين اللفظ والمعنى، ونشأة اللغة...إلى غير ذلك، حيث كان فكراً نيّراً يمتاز بالمبادرة إلى طرح المواضيع والسّعي إلى تحليلها بما توّفر لديه من أدوات تحليلية وإجراءات تتوافق و اللغة العربية، فلم نلاحظ في أسلوبه تلك النّزعةَ المنطقية المفرطة الموروثة عن المدّ الأرسطي كالذي عهدنا لدى الكثير من مفكرينا القدامى، أين استطاع أن يعطيَ النقد العربي دفعًا ينقله من الغموض والجمود الذي كان عليه إلى فضاء أكثر رحابةً وحركية، حيث يشهد له الكثير من الدّارسين بفضله في بلورة علم المعاني وكشف ما يختزنه من مباحث وموضوعات و أساليب بيانية.

وإن استَثقل الدّارس لعبد القاهر استطراداتِه وتكراراتِه في تحليل المواضيع التي وسمت طريقته بشيء من الفوضى، إلاّ أنّ ذلك لا يشينُه، لشيوعه في عهده بحيث شكّل أسلوباً تعاطاه بنو عصره من أمثال الجاحظ وسيبويه والقاضي عبد الجبار وغيرهم كثير، ثم أنّ اهتمامه بموضوع الإعجاز منح موضوعاته جذوراً كلامية، باعتبار انتقاداته للقاضي عبد الجبار مثلما كان الأمر في دلائل الإعجاز، ذاتَ خلفية كلامية بحكم انتمائهما لاثنتين من أهمّ المدارس الكلامية قديما، ونعني بهما المدرسة الأشعرية والمدرسة المعتزلية، لذلك جاءت مصنفاته حافلة بالقضايا ذات الصلة بالكلام فاشتملت على الكثير من مباحث التواصل، كما طُبعت بالنزعة الحجاجية الملاحَظة خاصة في دلائله.

كما تتكشّف لنا خلفية عبد القاهر الدينية، من خلال محاولته البحث عن مكامن الإعجاز ومواطنه في القرآن الكريم فلا عجب إذ ذاك إن وَسَمَ كتابَه بدلائل الإعجاز، لقد تناسينا بدرجة

مذهلة – يقول مصطفى ناصف– السّياق الرّوحي لدلائل عبد القاهر، حيث التصقَ بمفهوم الدّليل معنى خاص " وأصبح من الصّعب حقّاً افتراضُ الشّك فيه. الغريب أيضاً أنّنا ننسى عنوان الكتاب نفسه. ننسى أن المَقصد بدلائل الإعجاز لغة الإعجاز، وننسى أنّ كلمةَ الدّليل هي كلمةَ اللّغة أو كلمةَ الشّاعرية لا أكثر [...] أنحنُ مدينون لعبد القاهر أم أنّ عبد القاهر أُسيئ فهمُه رغم القرون؟. وبعبارة أخرى هل كلمة الدّليل خالصة لفكرة توضيح شيء سابق مقرّر أم أنّ الحسّ اللغوي الأصيل أقرب إلى بعض الإخفاء. أكانت كلمة الدّليل من باب كلمة البرق يومض ويختفي. هل نحن واثقون من فهمنا المتداول الذي لا يأتيه الرّيب؟ هل تتّجه كلمة الدلائل بعبارة أخرى إلى الخارج أم تقاوم هذا الاتجاه" [1] يتساءل مصطفى ناصف الذي يمضي متقصّيًا معنى الدلائل فيخلص إلى أنّها كلمة غامضة وإن تكاثرت البحوث حولها من زمن طويل، لكن المُلاحَظَ ارتباطُها في أذهان الدّارسين بفكرة التّلازم بين شيئين[2]. حيث نشأت الكثير من المفاهيم النّحوية والبلاغية بجوار الدراسات القرآنية أو في خضمّها أين " نما تكييف الجدل في النحو والبلاغة على مقربة من المرامي القرآنية(...) وبعبارة أخرى لا يمكن تعمّق النّحو والبلاغة دون ملاحظة حركة الحوار بين النّص القرآني واللّغة. وكل مظاهر الثقافة اللّغوية المهمّة تمّت في حِجر التّفسير، وقد نشأت العلاقات النحوية لخدمة النّظام القرآني. ولكننا الآن ننسى الهمّ الثقيل الذي نهض به القدماء أو حاولوا النّهوض به في إخلاص. لقد اهتمّ الجميع بمحاورة القرآن لحياة اللغة، وحاولوا بداهة رصد إضافة القرآن إلى اللغة" [3]. لذلك كان اهتمام عبد القاهر باللغة نابعاً من إيمانه بسحر اللغة وروعتها، حيث "كان الشّعور بروعة اللغة جزءاً أصليًا من التّفسير [...] كان التّفسيرُ أداةَ تجليةِ شموخ اللغة وتعالي طبقاتٍ منها فوق طبقات، كان ذكاء المفسّر المعترَف به يؤُول إلى الشّعور بخدمة اللّغة. كلّ إضافة ذهنية خاصّة تقترب إلى اللّغة. لقد أُعطِي للنّحو والبلاغة أحياناً سمةُ الحوار المُستقاة من القرآن الكريم. ويجب أن نذكر علاقة الملاحظات اللغوية في التّراث بما نسمّيه الإحساس الرّوحي. ولكننا في العصر الحديث لا نتساءل عن أهداف، لقد غرقنا كثيراً في اعتبارات وضعية أو وصفية لا يحرّكها باعث عظيم" [4]. إذن فقوّة الباعث وعظمته هي التي وقفت وراء مساعي عبد القاهر النّقدية واللّغوية مثلما أقره مصطفى ناصف.

[1] – مصطفى ناصف: اللغة والتفسير والتواصل، ص111.

[2] – يُنظَر م ن، ص 110.

[3] – م ن، ص 90.

[4] – م ن، ص 90– 91 .

هذا ويلاحظ في مؤلّفات عبد القاهر الكثير من المبادئ والقضايا التي اهتمت بها النظرّيات الحديثة كتلك المهتمّة بالتواصل من أمثال التداولية، حيث كان مدرِكاً لأهميّتها، ويتجلّى ذلك من خلال عنايته باللّغة ونظرته إلى وظيفتها الإبلاغية، وإلا كيف السّبيل إلى تبرير اهتمامه بالمتكلّم والمخاطب، والإفادة والغرض...وغيرها من عناصر التّواصل التي أوضحناها؟.

إنّ اهتمام عبد القاهر بالتّواصل، ووعيه بعناصره التي رأيناها في المباحث السابقة يجعله رائداً للنظرية التّواصلية، حيث حملت الدّراسات التي اشتغلت على التّواصل الكثير من الأفكار والمبادئ التي نادى بها قديماً، كمبدأ الإفادة والتبليغ، والتخصيص، وكذا الإفهام والغرض، ومراعاة المقام ومقتضى الحال، وغيرها من المبادئ التي شكّلت الأساسات التي انبنت عليها النظرية التداولية عند المعاصرين من أمثال "أوستين" و"سيرل" و"غوفمان" و"غرايس" و"فون دايك" وغيرهم. وعليه فإن إدراك عبد القاهر لقضايا "التقديم والتأخير"، و"الحذف"، و"التّنكير والتّعريف"، لراجعٌ إلى وعيه بأهمية العملية التواصلية التي تؤدّى بواسطة "النظم بطريقة مخصوصة" بحسب تعبيره.

وإذا كان عبد القاهر يجعل من قصد المتكلّم هو الذي يتحكم في المعنى وبالتالي هو المتحكم في الخطاب، فإنّ التداوليين يرون أنّ قصد المتكلم لا دخل له في التركيب، وإنمّا الذي يتحكم في ذلك إنما هي متطلبّات المخاطَب/المتلقّي الذي يتلقّى الخطاب، ومن ثم تتدخّل استراتيجية التلقّي لدى المخاطّب في استراتيجية الخطاب. هذا من جهة، ومن جهة ثانية يميز التداوليون بين قصد التركيب وقصد الخطاب الذي يميزونه بدوره عن قصد المؤلف وقصد القارئ.

يبقى مفهوم هيرش لـِـ"لقصد المؤلِف" – في اعتقادنا– الأقرب إلى مفهوم عبد القاهر الجرجاني "للغرض" باعتبار أنّ عبد القاهر ركّز على غرض المتكلّم الذي يعتبر في المقام الأوّل مؤلِفا للكلام. حيث لم يفرِط عبد القاهر– مثلما فعل الهيرمينوطيقيون– في استنساخ القصد إلى كل تلك القصود التي قال بها هؤلاء، حيث اكتفى بالتأكيد على وظيفته الهامة في إفادة الكلام، وكذا في فهم الخطاب وتأويله. حيث يمكن اعتبار عراقة جهده تأسيسًا للموضوع وبالتالي ريادة بحثية.

وإذا صدّقنا بطرح بعض المفكّرين القاضي بأنّ المؤلِف قارئٌ (لمؤلَّفِه)، ألا يؤدي هذا الإقرار إلى خلط يصيب القصد بشيء من الفوضى؟ بما أنّ هذا المؤلّف يجمع بين قصد التأليف وقصد القراءة؟

ومن خلال إعدادنا لهذا البحث وعبر مطالعاتنا لكتب التراث الفكري العربي، لم يسبق لنا العثور في ما صنّفه عبد القاهر ولا فيما صنّفه غيره من مفكّرينا القدامى، على مَن نسب المقاصد إلى المخلوقات غير البشرية الأخرى كالحيوان والأشياء، والجماد مثلما ادّعى نفر من التداوليين[1]، بزعمهم أنّنا لماّ نُقْدِم على لمسة خاطئة في حاسوبنا مثلا، نعبّر أنّ الحاسوب لم يعجبه تصرّفنا، لم يفهم، يرفض، لم يتعرّف على... والأمر لا يتوقّف عند هذا الحدّ فحسب، بل ننسبُ –حسبهم– هذه القصود حتى إلى أشياء أقل تطورًا من الحاسوب، كالسّيارة والمكنسة الكهربائية، والمبرّد، كقولنا أنّ ميزان الحرارة يقول أن الطفل محمومٌ (مصابٌ بالحمّى)، بل حتى أنّ الطبيعة تغضبُ في تعابيرنا. والغريب في هذا إنماّ القولُ بأنّ هذه المصنوعات اللاّ ذهنية وَرثت خاصية "القصد" من صانعيها الذّهنيين، ويبقى هذا معقولاً فقط عند استعماله تجوّزاً لا حقيقة، باعتبار تعابيرنا تلك، تعابير استعارية لا غير.

والذي نزّه مفكّرينا عن شبهة القول بمثل هذا، – في اعتقادنا– أنّ اشتراطهم للعقل في "الإفادة" يستلزم تعقّلا في "القصد"، فإذا كانوا يُقْصُون "المبرسمَ" أو المجنونَ، و "النّائم" من القصد والإفادة وهما بَشَرٌ، فكيف لا يقصون "الموجودات" و هي أشياء لا تعي، فالقول بعدم التعقّل عندهم قول بِــ"رفع القلم"، مثلما رُفع عن الثّلاثة في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلّم.

ولله الحمدُ والنّعمة والشّكر.

---

[1] – يُنظَر آن روبول وجاك موشلار: التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ص23.

فهرس المصادر والمراجع

الكتب العربية

① المصادر :

- **القرآن الكريم** (المصحف المفهرس) برواية حفص، السحار للطباعة، القاهرة 2003.

- البصري (أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب المعتزلي): **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق محمد حميد الله، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ط1، دمشق 1964.

- التوحيدي (أبو حيّان عليّ بن محمد بن العبّاس): **المقابسات**، تحقيق وشرح حسن السندوبي، المطبعة الرحمانية، ط 1، القاهرة 1929.

- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر): **الحيوان**، شرح وتحقيق يحي الشامي، دار ومكتبة الهلال، ط 3، بيروت 1990.

- ـــــــــــــــــــــــــ: **البيان والتبيين** ، تقديم وشرح علي أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال، ط 1، بيروت 1988.

- الجرجاني (عبد القاهر): **دلائل الإعجاز** ، شرح وتعليق وفهرسة محمّد التنجي، دار الكتاب العربي، ط 3، بيروت 1999.

- ـــــــــــــــــ: **أسرار البلاغة في علم البيان**، تحقيق رشيد رضا، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 1988.

- ـــــــــــــــــ: **الجُمل**، تحقيق على حيدر، دار الحكمة، دمشق 1972.

- الشريف الجرجاني (أبو الحسن علي بن محمد بن علي): **التعريفات**، قراءة وتعليق: رشيد أعرضي، المطبعة الخيرية المنشأة بجمالية مصر، ط1، القاهرة 1306هـ.

- ابن جني (أبو الفتح عثمان): **الخصائص**، ج 3، تحقيق محمد على النجّار، دار الكتب المصرية، القاهرة د ت.

- الجوهري (إسماعيل بن حماد): **الصّحاح تاج اللغة وصحاح العربية** ، ج3، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط 3، بيروت، 1984.

- الخطيب القزويني (جلال الدين): **الإيضاح في علوم البلاغة** ، ج 1، شرح وتعليق وتنقيح محمد عبد المنعم خفاجي، المكتبة الأزهرية للتراث، ط3، القاهرة 1993، ص41.

- الزبيدي (محمد مرتضى): **تاج العروس من جواهر القاموس** ، ج1، منشورات دار مكتبة الحياة، ط1، بيروت 1306هـ.

- الزجاجي (أبو القاسم): **الإيضاح في علل النحو** ، تحقيق مازن المبارك، دار النفائس، ط 3، بيروت 1979.

- السكاكي (أبو يعقوب): **مفتاح العلوم**، ضبط وتعليق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ط 2، بيروت 1987.

- سيبويه (أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر): **الكتاب**، ج1، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط3، القاهرة 1988.

- ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله): **الشفاء المنطق** ، تحقيق الأب قنواتي وآخرين، المطبعة الأميرية، القاهرة 1952.

- السّيوطي (جلال الدّين): **الأشباه والنظائر في النحو**، ج3، تحقيق عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت 1985.

- العسكري (أبو هلال): **الفروق اللغوية** ، تحقيق وتعليق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة 1997.

- ابن عقيل (عبد الله): **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك** ، ج1، تحقيق وتنقيح محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، ط 2، بيروت 1990.

- الفارابي (أبو نصر): **كتاب في المنطق- العبارة** ، تحقيق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص 26

- ابن فارس (أحمد بن زكريا): **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، تعليق أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 1997.

- الفراهيدي (الخليل بن أحمد): **معجم العين** ، ج 4، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الرشيد للنشر، بغداد 1982.

- القاضي(أبو الحسن عبد الجبار): **المغني في أبواب التوحيد والعدل** ، ج5، وج،15، تحقيق محمد محمد قاسم، وج 16، تحقيق أمين الخولي، وج 7، تحقيق إبراهيم الأبياري، إشراف طه حسين، القاهرة 1960.

– ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي): **تفسير القرآن العظيم**، ج2، دار ابن حزم، ط1، بيروت 2002، ص 1518.

– الكفوي (أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني) **الكليات:** تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، ط2، بيروت 1998 ، ص 697.

– ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم): **لسان العرب**، ج3، دار صادر، ط3، بيروت 1994.

– ابن وهب (سليمان بن إسحاق بن إبراهيم الكاتب): **البرهان في وجوه البيان**، تحقيق وتقديم حفني محمد شرف، مطبعة الرسالة، عابدين(مصر) 1969، ص110.

②-المراجع العربية :

– ابن أبي ربيعة (عمر): **الديوان**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة 1965.

– بوجادي (خليفة): **في اللسانيات التداولية** (مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم)، بيت الحكمة للنشر والتوزيع، ط1، العلمة (الجزائر) 2009.

– تمّام (حسان): **مناهج البحث في اللغة**، مطبعة الأنجلو المصرية، القاهرة 1990.

– ـــــــــــ: **الأصول** دراسة أبستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، عالم الكتب، القاهرة 2000.

– الجابري (محمد عابد): **بنية العقل العربي** ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 7، بيروت 2004.

– علي حاتم الحسن: **التفكير الدّلالي عند المعتزلة** ، دار الشؤون الثقافية العامة، ط 1، بغداد 2002.

– حامد أبو زيد (نصر) و قاسم (سيزا): **مدخل إلى السّيميوطيقا** ، مقالات مترجمة ودراسات، دار إلياس العصرية، القاهرة 1986.

– حسن (عبّاس): **النحو الوافي**، ج1، دار المعارف، ط 3، القاهرة، 1974.

– رافع محمد (سماح): **الفينومينولوجيا عند هوسرل**، دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، بغداد 1991، ص187.

- زيدان (محمود فهمي): **في فلسفة اللغة**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط 1، الاسكندرية 2003، ص107.

- سعودي أبو زيد (نواري): **في تداولية الخطاب الأدبي** ، المبادئ و الإجراء، بيت الحكمة، ط1، الجزائر 2009.

- صحراوي (مسعود): **التداولية عند العلماء العرب** ، دراسة تداولية لظاهرة " الأفعال الكلامية" في التراث اللساني العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت 2005.

- طبل (حسن): **المعنى في البلاغة العربية**، دار الفكر العربي، ط1، القاهرة 1998.

- عبّاس (حسن فضل): **البلاغة فنونها وأفنانها**، دار الفرقان للطباعة والنشر والتوزيع، ط 4، إربد، الأردن 1997.

- عبد الرحمن (طه): **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء 1998.

- عتيق (عبد العزيز): **علم المعاني**، دار النهضة العربية، د ط، بيروت، 1985.

- عصفور (جابر): **الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب** ، المركز الثقافي العربي، ط3، بيروت 1992.

- الغلاييني (الشيخ مصطفى): **جامع الدروس العربية**، دار ابن الهيثم، ط1، القاهرة 2005.

- الفيل (توفيق): **بلاغة التراكيب**، دراسة في علم المعاني، مكتبة الآداب، القاهرة 1411هـــ.

- مجمع اللغة العربية: **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، د ط، القاهرة 1983.

- المسدّي (عبد السلام): **التفكير اللّساني في الحضارة العربية** ، الدار العربية للكتاب، ط 2، تونس 1986، ص 286.

- مطلوب (أحمد) و البصير (كامل حسن): **البلاغة والتطبيق**، منشورات وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، ط2، العراق 1999.

- ابن معمر (جميل): **الديوان**، تحقيق حسين نصّار، مكتبة مصر، القاهرة (د ت).

- مندور (محمد): **في الميزان الجديد**، مكتبة نهضة مصر، ط3، القاهرة (د ت).

- ميلاد (خالد): **الإنشاء في اللغة العربية بين التركيب والدلالة** ، المؤسسة العربية للتوزيع، ط1، تونس 2001.

- ناصف (مصطفى): **اللغة والتفسير والتواصل** ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1995.

- هارون (عبد السّلام): **الأساليب الإنشائية في النحو العربي** ، مكتبة الخانجي، ط 5، القاهرة 2001.

③-المراجع المترجمة:

- أوستين (جون لونغشاو): **نظرية الأفعال الكلامية** – كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء 1991.

- إيكو (أمبرطو): **التأويل والتأويل المفرط**، ترجمة ناصر الحلواني، مركز الإنماء الحضاري، ط1، حلب (سوريا) 2009، ص81.

- بلانشيه (فيليب): **التداولية من أوستن إلى غوفمان** ، ترجمة صابر الحباشة، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، اللاذقية 2007.

- دي سوسير (فرديناند): **محاضرات في الألسنية العامة**، ترجمة يوسف غازي و مجيد النصر، المؤسسة الجزائرية للطباعة، الجزائر 1986.

- بول ريكور: **من النص إلى الفعل** (أبحاث التأويل): ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، القاهرة 2001.

- ديكرو (أوزوالد)، وسشايفر (جون ماري): **القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان** ، ترجمة منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، ط 2، الدار البيضاء 2007.

- جون سيرل: **العقل واللغة والمجتمع** ، الفلسفة في العالم الواقعي، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء 2006، ص102.

- ريتشاردز (آيفور أرمسترونغ): **فلسفة البلاغة**، ترجمة سعيد الغانمي وناصر حلاوي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء 2002.

- فان دايك (تيون ا): **النص والسياق** ، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ترجمة: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء 2000.

- فتغنشتاين (لودفيج): **تحقيقات فلسفية**، ترجمة وتقديم وتعليق عبد الرزاق بنور، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2007، ص 150.

- كوزنز هوي (ديفيد): **الحلقة النقدية**، الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية، ترجمة خالدة حامد، منشورات الجمل، ط1، بغداد 2007، (التوطئة) ص5.

- لاينز (جون): **اللّغة والمعنى والسّياق** ، ترجمة عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، بغداد 1987.

- هوندرتش (تد): **دليل أكسفورد للفلسفة** ، ترجمة نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا (د ت).

④-المراجع الأجنبية

- Ahmed Moutaouakil: réflexions sur la théorie de la signification dans la pensée linguistique arabe,- publication de la faculté des lettres et des sciences humaines de rabat, rabat 1982.

فهرس الموضوعات

مقدمة 4
تمهيد: الدّرس اللغوي العربي القديم طبيعته ودّوافعه ومباحثه 9

الفصل الأول: الغرض ومستويات المعنى

المبحث الأول: المعنى الإفرادي 18

المبحث الثاني: المعنى النحوي 23
أ- معاني التقسيم 25
ب- معاني البناء 25

المبحث الثالث: الغرض أو المعنى التركيبي 30
①-في اللغة والاصطلاح 30
②- في طبيعته المنطقية 33

الفصل الثاني: الغرض من وجهة نظر تداولية

المبحث الأول: مباحث المعنى و قضايا التداولية في الدراسات العربية القديمة 40
1- قضية الإسناد: 52
2-قضية المُتكلّم/ المُلقي 60
3- قضية المُخاطَب/المتلقّي: 63

المبحث الثاني: أهم المبادئ التداولية لدى عبد القاهر 65

①- مبدأ الإفادة وأساليبها 65
أ/- التقديم والتأخير وأثرهما في الإفادة 72
ب/- الحذف وأثره في الإفادة 84
ج/- التّعريف والتّنكير وأثرهما في الإفادة 89
②- مبدأ الغرض أو القصد 100

الفصل الثالث: من الغرض إلى القصدية

المبحث الأول: القصدية لدى الفينومينولوجيين..102

① -لدى هوسرل 102

المبحث الثاني: القصدية لدى فلاسفة التحليل...111

①-لدى فتغنشتاين 111

②- لدى أوستين...115

③- لدى سيرل...118

المبحث الثالث: القصدية لدى فلاسفة التأويل..125

①- لدى غادامير وهايدغر 125

②- لدى هابرماس وهيرش...126

③- لدى فريجه وإيكو..130

④- لدى بول ريكور وريفاتير..135

خاتمة: 139

فهرس المصادر والمراجع 144